

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY**

Cat. No. 205/R.H.R.
25777

D.G.A. 79.

Ms
21.8.17





REVUE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-SEPTIÈME



— 100 —

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

ÉTABLIE PAR LE MUSÉE GUIMET

M. JEAN RÉVILLE

440. 14. 1000000 10

MM. A. BARTH, de l'Institut; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DEUILLER, professeur à la Faculté des lettres de Paris; L.-A. HILL, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; Albert REVILLE, professeur au Collège de France; G.-P. THIEB, professeur à l'Université de Leyde, etc.

QUATORZIÈME ANNÉE

TOME VINGT-SEPTIÈME

25777



205
R.H.R.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE MOUPHART, 28

1893



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI

Acc. No. 25727
Vol. 18.2.57
Cl. No. 205/R.H.R.

LA RELIGION DES HÉBREUX

A L'ÉPOQUE DES JUGES

Nous avons soutenu, contre M. Renan, que la religion des anciens Hébreux n'était ni monothéiste ni pure, comme il le prétend à la suite de la théologie traditionnelle, mais que c'était un polythéisme fétichiste, tel qu'on le rencontre parmi tous les peuples primitifs, et que le jéhvisme, où se voyait une profonde décadence, n'était le point de départ du prophétisme éthique, qui a imprimé à la religion d'Israël sa valeur supérieure si douteuse¹. En opposition à M. Vernes, nous avons défendu le point de vue de l'école critique moderne, d'après lequel nous possédons encore un assez grand nombre de vieux documents de la littérature hébraïque, pour reconstruire l'ancienne histoire et religion d'Israël dans leurs lignes essentielles².

Après avoir établi ces thèses, nous voudrions faire un pas de plus et étudier la religion israélite à l'époque des Juges, afin de distinguer, autant que faire se peut, les éléments de provenance différenciée qu'on y découvre. Il nous semble que trois catégories de ces éléments peuvent encore être discernées sans trop de difficulté : les éléments qui proviennent de la vie nomade et pastorale des anciens Beni-Israel, ceux qui sont dus à l'influence cananéenne, après leur établissement dans la Palestine, et ceux qui tiennent au jéhvisme primitif.

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 171 sqq. — 242 sqq.

2) *Ibidem*, t. XXIV, p. 1 sqq. — 137 sqq.

I

Précédemment, nous avons cherché à montrer que les anciens Hébreux étaient adonnés à l'*animisme*, à la fois sous la forme du fétichisme et sous celle du culte des mânes, qu'on rencontre chez tous les peuples primitifs, anciens et modernes; qu'ils vénéraient, plus particulièrement, des sources, des pierres et des arbres sacrés; qu'ils plaçaient les trépassés au rang des dieux, qu'ils les consultaient comme tels et leur offraient un culte¹. Eh bien, voilà tout d'abord des éléments qui auront fait partie de la religion la plus ancienne des Hébreux, d'autant plus qu'ils cadreront fort bien avec leur vie nomade et pastorale. Les hommes voués à la vie sédentaire et agricole s'adonnent, par cela même, aux arts et métiers et élèvent bientôt à leurs dieux des sanctuaires, quelque rudimentaires qu'ils soient à l'origine. Les pâtres nomades qui ne peuvent se fixer nulle part d'une manière stable et qui sont fort inhabiles dans tout travail manuel, parce qu'ils n'ont pas l'occasion de s'y exercer, sont obligés de se passer de sanctuaires proprement dits. Ils sont d'autant plus enclins à adorer des objets de la nature, tels qu'ils les rencontrent, sources, pierres, arbres, etc. On peut ajouter que, pour le pâtre des pays méridionaux, qui souffre de la chaleur et de la sécheresse de l'été, une oasis dans le désert, formée d'une source, d'un ruisseau, d'un bouquet, d'un peu de végétation, apparaît comme un véritable bienfait des dieux et, par cela même, comme une habitation de ceux-ci.

Quant au culte des ancêtres, il remonte partout à l'origine de la religion. Il en aura été de même en Israël. Ce culte cadrerait en outre fort bien avec la vie nomade et pastorale. Il se pourrait que la fête célébrée tous les ans par la famille de David, comme nous l'apprenons par I Sam., x, 6, fût un reste du culte des mânes, où chaque famille adorait naturellement ses ancêtres.

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 171 sqq.

Au culte des mânes est intimement rattachée la *nécromancie*. Nous voyons, dans I Sam., xxviii, que celle-ci fut, déjà anciennement, pratiquée en Israël, que Saül la prohiba, évidemment au nom du jéhvisme, mais que lui-même y eut recours dans un moment de grande détresse. Elle paraît donc avoir également fait partie de la religion primitive d'Israël¹.

Le culte des mânes et la nécromancie sont des preuves évidentes que les anciens Hébreux ne croyaient pas les *trépassés* réduits au néant. Déjà dans des textes relativement anciens, il est dit des morts qu'ils « ont été recueillis avec leurs pères »². On trouve d'autres indices certains que, dès une haute antiquité, les Israélites croyaient à la survivance des morts, à une espèce de vie future. Mais, nous voyons, en même temps, qu'ils se représentaient cette vie comme bien morne et triste, comparativement à la vie terrestre, et qu'ils n'avaient aucune idée d'une récompense future; qu'ils croyaient, au contraire, que les justes et les méchants étaient indistinctement réunis dans le *sheol* ou séjour des morts³.

Le pâtre nomade, privé de sanctuaire, comme nous l'avons vu, se passe, pour cette raison, également de *prêtre*. Celui-ci est généralement attaché à un sanctuaire, dont il est le gardien, où il offre des sacrifices et consulte la divinité. Or nous savons que les anciens Hébreux n'avaient pas de sacerdoce⁴.

Une fois établis dans le pays de Canaan, les Israélites se mirent à élever des sanctuaires et à les placer sous la surveillance d'un sacerdoce, comme nous le verrons. À cet égard, comme touchant quelques autres traits mentionnés tout à l'heure, la Genèse semble refléter, en partie, la vérité historique. D'après elle, les patriarches n'avaient ni sanctuaires ni prêtres, mais se contentaient d'offrir eux-mêmes des sacrifices, et cela de préférence

1) Comp., Ex., xxi, 19; xii, 3; xiii, 4; Deut., xxi, 11; Lév., xix, 31; xx, 6, 37; II Rois, xxi, 6; xxii, 24.

2) Gen., xv, 15; Jug., ii, 10; II Sam., vii, 12; I Rois, i, 21; ii, 10; iv, 21.

3) Voy. notes Théologie de l'Anc. Test., p. 234 sqq.

4) Voy. notes Théologie de l'Anc. Test., p. 40 s.; Revue de l'Hist. des Religions, t. XXIV, p. 22 sqq.

près de quelque source, de quelque pierre ou de quelque arbre sacré.

La circoncision, qu'on retrouve chez beaucoup de peuples anciens et modernes et, plus particulièrement, chez des peuples de race sémitique¹, faisait évidemment aussi partie de la religion primitive des Hébreux. Ce qui le prouve le mieux, c'est que, du temps de Moïse et de Josué encore, on se servait d'un couteau de pierre pour procéder à l'opération². L'usage de la circoncision, parmi les tribus hébraïques, semble donc remonter à l'âge de pierre³. Mais il est bien difficile de dire quelle a pu être la signification primordiale de ce rite. Les textes de l'Ancien Testament qui nous en parlent sont généralement influencés par des conceptions postérieures; ils cherchant à rattacher cette cérémonie au culte de Jahvé, à en faire le sacrement initial de l'ancienne alliance⁴. Primitivement, elle dut cependant avoir un autre sens, touchant lequel nous ne sommes plus suffisamment renseignés et qui est, par conséquent, fort différemment conçu par les savants. L'opinion la plus originale et, en même temps, la plus plausible, exprimée de nos jours à ce sujet, nous paraît être la suivante: la circoncision est un sacrifice sanglant offert à la divinité; à l'origine, tout fiancé était obligé de s'y soumettre au moment de son mariage, afin qu'il contractât celui-ci dans l'état de pureté voulu; plus tard, elle devint de son caractère primitif et fut appliquée aux enfants, comme, par exemple, le baptême, conféré dans l'ancienne Eglise uniquement aux adultes, fut, dans la suite, administré de préférence aux nouveaux-nés⁵.

Les purifications religieuses, qu'on rencontre également chez une foule de peuples anciens et modernes⁶, ont certainement été en usage chez les enfants d'Israël des anciens temps. Les plus vieux

1) *Bibel-Lexikon* de Scheubel, I, p. 405 a.

2) *Ex.*, ix, 24-26; *Jos.*, v, 2-8.

3) *Büchmann*, à *Ex.*, ix, 25.

4) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 521 sqq.

5) *Wellhausen*, *Entstehung der Geschichte Israels*, 2^e éd., p. 366; *Meyer*, *Geschichte des alten Egyptens*, p. 421.

6) *Bibel-Lexikon*, V, p. 65, 66.

documents bibliques nous apprennent que, pour s'approcher de la divinité, il fallait se purifier par des ablutions, changer de vêtements ou les laver¹; que les personnes entachées de quelque impureté ne pouvaient pas participer aux solennités religieuses ni toucher aux choses saintes²; que les lépreux étaient impurs et devaient rester hors du camp Israëlite³; que la cohabitation de l'homme avec la femme les rendait impurs tous deux⁴; qu'il fallait distinguer entre animaux purs et animaux impurs⁵; qu'il était défendu de manger de la chair déchirée aux champs⁶, du chevreau mit dans le lait de sa mère⁷ ou du sang⁸. Une série de ces observances, peut-être toutes, remontent sûrement à la plus haute antiquité. Pour expliquer ces usages, on a souvent eu recours à des raisons hygiéniques ou autres qui étaient absolument étrangères aux hommes des anciens temps. Ceux-ci avaient des conceptions fort simples et même enfantines. Voici qui nous paraît beaucoup plus conforme à la vérité. De même que, par respect, on ne se présente devant un souverain que dans un état de propreté parfaite, de même on aura pensé qu'il n'était pas permis de se présenter devant la divinité dans un état d'impureté quelconque. Et puis, tout ce qui produit de la répugnance chez l'homme passait nécessairement comme faisant le même effet sur les dieux. Concernant la prohibition de certains aliments en tant qu'impurs, nous croyons qu'il faut en chercher l'origine dans la vie pastorale primitive des Hébreux, où l'alimentation était, par la force des choses, très peu variée et fort simple, où l'on pouvait donc être facilement porté à considérer comme impur tout ce qui sortait de l'usage reçu. C'est ainsi que l'abstinence du vin, à laquelle se soumettaient les naziréens et les Bé-

1) Num., xxi, 2; Ex., xii, 10 seq.; Lev., xi, 5; 1 Sam., vi, 5.

2) 1 Sam., xi, 25; xii, 5 s.

3) Lévit., xii, 9-15; comp. II Rois, vi, 2 seq.

4) Ex., xix, 15; 1 Sam., xii, 5; II Sam., xi, 4.

5) Gen., i, 2, 8, xii, 26.

6) Ex., xiii, 30.

7) Num., 19; Lévit., 26.

8) 1 Sam., xvi, 33-34.

cabites, fut incontestablement un reste des usages de la vie nomade et une réaction contre les nouvelles habitudes que les Israélites contractèrent après leur établissement dans le pays de Canaan¹.

Les sacrifices humains, qui se sont longtemps maintenus en Israël², ont aussi fait partie de la religion des Hébreux dans les temps antiques, où leurs mœurs étaient encore fort barbares. Il semble ressortir d'Ex., xxx, 28 s. que l'on offrait surtout les premiers-nés en sacrifice. Mais, à partir d'un moment donné, cet usage inhumain fut condamné au nom du jéhvisme³. Dès lors, on ordonna que les premiers-nés des hommes fussent rachetés⁴.

Le vœu faisait, à n'en pas douter, partie des anciennes mœurs hébraïques. Deux vœux d'un type particulièrement antique nous montrent quel caractère tragique pouvait revêtir cet usage, dans certaines circonstances, et combien le vœu, une fois formulé, paraissait sacré et irrévocable. Ainsi Jephthé promet à Dieu que, « s'il lui donnait la victoire sur les Ammonites, il lui offrirait en holocauste ce qui, à son retour, sortirait en premier lieu de sa maison, et il immola sa fille unique, parce que c'est elle qu'il rencontra d'abord⁵. Sans fit prouver par serment à sa troupe de ne rien manger jusqu'à ce qu'il se fût vengé de ses ennemis et, sans l'intervention du peuple, il aurait immolé son brave fils Jonathan, parce que celui-ci, ignorant le vœu, avait mangé un peu de miel pour apaiser sa faim⁶.

Pour le père, qui est obligé de veiller, la nuit, auprès de ses troupeaux, la lune, avec sa douce clarté, est une véritable bienfaitrice. Il sera donc porté à lui accorder une large part dans le culte. C'est ce que les anciens Hébreux semblent avoir fait. La preuve en est que, dès une haute antiquité, ils célébraient *le sabbat et la nouvelle lune*. La semaine des sept jours, avec son sab-

1) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 62 sqq.

2) *Recueil de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 196 s.

3) *Ibid.*, xxv.

4) Ex., xiii, 13, 35; xxxv, 19 s.

5) *Jug.*, xi, 36-48.

6) 1 Sam., xiv, 24 sqq., 30 sqq.

bat, semble, en effet, tirer son origine des quatre phases de la lune et avoir eu d'abord un caractère purement astronomique¹. Elle existait, avec ce caractère, chez les ancêtres des Assyriens². Plus tard seulement, on en fit un jour de repos, comme nous le verrons. Anciennement déjà, le sabbat est mis dans un rapport intime avec la fête de la nouvelle lune et les deux apparaissent comme les principales solennités israélites³. C'est probablement à cause de leur commune origine qu'elles sont ainsi mises en connexion.

La fête de *pâque* aura également eu d'abord un caractère astronomique : elle aura été la fête du printemps, qu'on trouve chez la plupart des anciens peuples⁴. Cette signification de la fête ne paraît toutefois plus dans l'Ancien Testament. Mais il semble ressortir d'un certain nombre de textes que celle-ci était en rapport avec l'offrande des premiers-nés des troupeaux⁵. Avec ce caractère, elle a pu subsister dès anciennement chez les pères hébreux. Il est cependant plus vraisemblable que, pendant que les Benis-Israel vivaient à l'état nomade, l'offrande des premiers-nés se fit dès le huitième jour après la naissance⁶ et qu'elle fut célébrée en famille; tandis que l'autre usage, consistant à offrir les premiers-nés une fois l'an, comme plusieurs textes cités le présupposent ou l'ordonnent, n'aura été introduit que lorsque les Israélites étaient établis en Canaan et avaient pris l'habitude de célébrer un plus grand nombre de fêtes annuelles, et cela près du sanctuaire dont chacun relevait.

L'offrande des premiers-nés était, de toute façon, celle qui, à une époque encore assez récente, apparaissait aux Israélites

1) Dillmann, à Ex., xx, 8-10; comp. Buns, *Hist. cabte.* I, p. 121.

2) Tiele, *Hist. comparée des anciennes religions*, p. 208.

3) Am., vii, 6; Os., ii, 13; II Rois, iv, 23.

4) Dillmann, *Enoch u. Leviticus*, p. 581; le même, *Bibel-Lexikon*, II, p. 268; Harnack, *Ueber den Rhythmus*, p. 131 s., 1139 s.; Buns, *Hist. sainte*, I, p. 161; le même, à Ex., xii et *Geschichte des A. T.*, § 56, 263.

5) Ex., xii, 11-16; xxxiv, 18-20; Deut., xv, 19-xvi, 2; comp. Wellhausen, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 80 s.; Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 501.

6) Ex., xxi, 29.

comme particulièrement agréable à Jahvé. Cela ressort de l'histoire de Caïn et d'Abel, qui nous dit que l'offrande des premiers-nés faite par celui-ci était agréable à la divinité, mais non l'offrande des fruits de la terre, faite par le premier¹. L'explication spiritualiste qui est donnée, dans *Gen.* iv, 8, s., de cette préférence, exprime un point de vue moderne. La conception primitive du notre texte était que le père et son sacrifice étaient agréables à la divinité, tandis que l'agriculteur, son genre de vie et ses sacrifices étaient contraires à sa volonté².

Si l'offrande des premiers-nés, tout en remontant très haut, ne se rattache pas étroitement à la fête de pâque, un autre usage en aura fait partie intégrante dès les temps les plus reculés, c'est le *repas pascal*. La Bible raconte, à la vérité, que le repas pascal et la fête de pâque en général furent institués pour perpétuer la délivrance de l'esclavage d'Égypte³. Mais nous verrons que ce n'est qu'à une époque relativement récente qu'on imprima aux anciennes fêtes Israélites un caractère théocratique de ce genre. Contrairement à toute vraisemblance, on a même fait dépendre l'offrande des premiers-nés de la sortie d'Égypte⁴. L'immolation d'un agneau, à l'occasion de la fête de pâque, et le repas en commun, dans chaque famille, pour manger la victime, sont un usage tout patriarcal, emprunté à la vie nomade et pastorale des anciens Hébreux, où chaque père de famille était le prêtre des siens, où la communauté religieuse se retrovoit aux membres de chaque famille. La participation de tous les membres à un même repas, consistant dans une seule victime, était une belle expression de la communauté ou de la communion qui existait entre tous.

Une vieille fête pastorale, accompagnée de réjouissances et assurément aussi de sacrifices, était celle du *la tonte des brebis*⁵. Si n'en est plus question que dans peu de textes, c'est qu'elle perdit beaucoup de son importance, à partir de l'établissement des

¹ *Gen.* iv, 3-5.

² Comp., *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXI, p. 23 sqq.

³ *Ex.* xii.

⁴ *Ex.* xiii, 11-17; *Num.* ix, 13; *vin.* 17.

⁵ *II Sam.* vii, 23 sqq.; *I Sam.* xii, 4 sqq.; *Gen.* xxxviii, 12 s.

Israélites dans le pays de Canaan. Des lars, tous les usages se rattachant à la vie nomade furent, de plus en plus, relégués à l'arrière-plan, comme nous en rencontrerons des preuves nombreuses, pour être remplacés par des usages nouveaux, cadant avec le nouveau genre de vie sédentaire et agricole. Mais, antérieurement, la fête de la toite des brebis devait avoir une grande importance. De même que l'agriculteur sentait le besoin de célébrer annuellement une ou plusieurs fêtes d'actions de grâces, pour remercier la divinité des différents produits du sol, de même le pâtre crut devoir la remercier, par une solennité spéciale, du produit si important de la laine des brebis. D'après les textes cités, cette fête d'était qu'une fête domestique, célébrée par chaque chef de famille avec les siens, à l'instar de l'offrande des premières-nés dans les anciens temps. Il est même à supposer que, dans ces temps, où les Hébreux nomades ne pouvaient pas former un peuple ni une grande communauté religieuse, mais être seulement groupés ensemble par familles ou par petits clans, la plupart des fêtes avaient un caractère essentiellement domestique et étaient simplement présidées par le père de famille.

Quelle conception les anciens Hébreux se faisaient-ils de la divinité? Évidemment une conception assez grossière, comme cela ressortira d'une série de traits que nous allons rencontrer dans la suite touchant les images par lesquelles ils représentaient la divinité. Il ne faut pas non plus perdre de vue que, jusque fort tard, ils lui ont attribué toutes les faiblesses humaines¹. À l'instar de tous les autres peuples sémitiques, ils l'appelaient *El* et *Adon*, noms qui lui attribuent avant tout la force et la domination; car *El* veut dire le Fort et *Adon*, le Seigneur. Un autre vieux nom de Dieu est *Schaddai*, le Puissant. On rencontre aussi le nom composé *El-Schadik*, qui exprime l'idée de puissance d'une manière renforcée². La divinité était donc, pour les anciens Hébreux, avant tout un être revêtu d'une puissance supérieure, un seigneur et un dominateur, auquel les fidèles devaient la crainte et

1) Voy. notre *Phéologie de l'Anc. Test.*, p. 24 s.

2) Voy. le même ouvrage, p. 102 s.

l'obéissance que les esclaves devaient à leurs maîtres. La crainte de Dieu resta même le sentiment dominant de la piété israélite dans tous les âges suivants.

On représentait la divinité par des images, car nous trouvons fort longtemps des images sacrées en Israël. Dès une haute antiquité, on paraît avoir eu des images de ce genre, appelées *thérophim*. C'étaient des idoles domestiques portatives, cadrant ainsi parfaitement et avec la vie nomade des anciens Hébreux et avec l'usage de faire de la famille le centre du culte. On les fait déjà figurer dans l'histoire des patriarches¹. Nous les retrouvons ensuite à l'époque des Juges², plus tard dans la maison de David³ et même encore du temps de Josias⁴. On s'en servait pour consulter l'oracle⁵. A partir d'un certain moment, le puritanisme yahviste se mit à combattre l'usage de ces images comme de l'idolâtrie⁶.

II

Le problème que nous cherchons à résoudre dans cette étude, se complique singulièrement par le fait que la religion des nomades hébreux, que nous venons d'esquisser à grands traits, ne fut pas mise dans un rapport immédiat avec celle de la population cananéenne, mais que le yahvisme se greffa d'abord sur elle et lui imprima son puissant cachet. Pour suivre l'ordre historique, il nous faudra donc étudier maintenant le *yahvisme primitif*, ce second facteur important dans l'évolution de l'ancienne religion d'Israël.

Dans un travail précédent, nous avons montré que, d'après MM. Tiele et Stade, Moïse aurait emprunté le yahvisme aux Kénites, mais que cette opinion est une simple hypothèse, plus ou

1) Gen., xxi, 19, 30, 32, 34.

2) Jdg., xvi, 5; xvi, 17 s., 29.

3) 1 Sam., xii, 13 sqq.

4) II Rois, xxi, 24.

5) Ex., xii, 20; Zach., ii, 2.

6) 1 Sam., vi, 23; II Rois, xxi, 24; comp. Gen., xiv, 2-4.

moins plausible, non un fait historique parfaitement établi¹. En vue du but que nous poursuivons, la question de l'origine du yahvisme a bien moins d'importance que celle de son caractère, tel qu'il fut conçu primitivement.

Il est certain que *le culte de Jahvé se rattachait d'abord au mont Sinai ou Horeb*, qui était censé être la résidence de ce dieu². Toutes les législations israélites, sauf celle du Deutéronome, sont rattachées à cette montagne, ce qui prouve que, d'après les anciennes traditions, c'est là que le peuple hébreu reçut la loi de son dieu par l'intermédiaire de Moïse. Et d'après *Ex.*, xxiii, reposant également sur une vieille tradition, Jahvé allait envoyer du Sinai son *mal'ach*³, que nous apprendrons à connaître tout à l'heure, ou quitter lui-même cette résidence, pour accompagner Israël au pays de Canaan.

Il paraît tout aussi certain qu'*Israël n'apprit à connaître le culte de Jahvé que par Moïse*. L'une des sources du Pentateuque fait, à la vérité, remonter ce culte jusqu'aux premiers hommes⁴; mais la naïveté de cette conception saute aux yeux. D'après une autre tradition, beaucoup plus vraisemblable, Moïse apprit à connaître Jahvé au mont Horeb⁵. Cela concorde avec ce que nous avons vu touchant la résidence primitive de Jahvé. Toute l'histoire religieuse d'Israël, jusqu'à l'exil, confirme cette manière de voir. Elle n'est, en effet, autre chose que la lutte séculaire du yahvisme contre la religion hébraïque traditionnelle et les influences similaires qui vinrent s'y joindre dans la suite. Si le yahvisme avait été, de tout temps, la religion d'Israël, cette lutte s'expliquerait difficilement.

Comment s'est-on d'abord représenté Jahvé? Quelle idée s'en est-on fait? Il ressort de textes nombreux qu'il a dû être conçu avant tout comme *le dieu du tonnerre et des éclairs*, se manifestant par les noirs nuages et le feu dévorant, par la lumière scla-

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 315 s.

2) *Ex.*, iii, 1 sqq.; iv, 27; xxv, 13; *Jug.*, v, 4; *Deut.*, xxxii, 2; *1 Rois*, xii, 8 sqq.

3) *Gen.*, vi, 26.

4) *Ex.*, iii, 14; vi, 2 s., 6.

tante et le bruit effrayant de l'orage. Jahvé apparaît, en effet, à Moïse dans une flamme de feu et dans un bûisson ardent¹. Accompagnant Israël à travers le désert, il manifeste, le jour, sa présence par une colonne de nuée et, la nuit, par une colonne de feu². Lors de la promulgation de la loi, en particulier, Jahvé fait éclater sa présence sur le Sinaï par des tonnerres, des éclairs et une épaisse fumée: toute la montagne est comme une fournaise ardente et elle tremble avec violence, tandis que le peuple, qui se trouve à ses pieds, est saisi d'une grande épouvante³. Un peu plus loin, l'aspect de la gloire de Dieu sur le mont Sinaï est appelé un feu dévorant⁴. Ailleurs, la colère de Dieu est appelée de même⁵. Ou bien le feu est censé sortir de Jahvé et consumer tout ce qu'il touche, surtout ce qui lui déplaît⁶. Jahvé et ses gloires sont aussi présentés comme une lumière éblouissante⁷. Il faut encore remarquer que, dans la description qu'Ésaïe nous donne des chemins, ses symboles de la présence de Jahvé⁸, leur approche est accompagnée d'un vent impétueux, de gros nuages, d'un grand bruit, et ils vont eux-mêmes comme la foudre, comme le feu étincelant et comme une lumière éclatante⁹. La description la plus caractéristique de Jahvé, se manifestant par tous les phénomènes de l'orage, se trouve dans le texte parallèle II Sam., xxi, 5 sqq. et Ps. xvi, 8 sqq., ainsi que dans Ps. xxxv.

C'est assurément parce que Jahvé était avant tout conçu comme le Dieu de l'orage, comme le Dieu du tonnerre et des éclairs,

1) Ex., 2.

2) Ex., 24 v.; Ex., 40; comp. xxxv, 15 v., 40; Is., 34 v.; Nomb., vii, 7; II Rois, viii, 10 v.

3) Ex., xix, 16 sqq.; comp. Deut., ix, 11 v., 25, 22, 23; v., 19 sqq.; Exod., 16, 7 v.

4) Ex., 17; Deut., ix, 24; Is., 3.

5) Deut., xxxii, 22; comp. Ex., x, 16 v.; xxx, 27, 28, 29; xxxii, 34; Job., ii, 3; iii, 6; Nomb., x, 6; Mal., iii, 2; Ps. xxi, 10 v.; 5.

6) Ex., 16, 22; v., 2; Nomb., ix, 1; xvi, 22; I Rois, xvi, 28; II Rois, i, 12; II Chron., vi, 1-3; Job., x, 16.

7) Deut., xxxii, 2; II Rois, iii, 2 v.; Ex., 12, 1 v., 10 v.

8) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 122 sqq.

9) Ex., x, 4, 7, 13 v., 21, 27 v.; iii, 12 v.; xvi, 1 v.; x, 2, 3-7; xxi, 3; comp. II Rois, vi, 2 v.; Job., xxxvii, 1; Is., 7.

ressemblant à un feu dévorant, qu'on pensait que le mortel ne pourrait s'approcher de lui sans mourir¹. C'est parce qu'on l'identifiait avec la lumière éclatante et éblouissante de l'éclair qu'on était persuadé que l'homme ne pouvait regarder sa face², et que celui qui, par exception, avait vu seulement une partie de la gloire divine, en gardait, sur le visage, un reflet qui éblouissait les autres hommes³.

Au commencement du vieux cantique de Débora, nous trouvons une confirmation de ce qui précède, en même temps qu'une transition à une nouvelle notion de Jahvé. Celui-ci y est censé venir du mont Sinaï, pour prêter son secours aux tribus Israélites, qui sont installées dans le pays du Canaan, mais qui ont à y lutter contre la population indigène. L'arrivée de Jahvé est décrite de la manière suivante :

Et Jahvé, quand la terre du Sêr,
Quand la l'événement des champs d'Edon,
La terre trembla, les dieux se confondirent,
Les nuées se fendirent en nuées,
Les montagnes s'ébranlèrent devant Jahvé,
Le Sinaï, à l'aspect de Jahvé, le Dieu d'Israël⁴.

Jahvé vient donc du Sinaï, sa résidence, au secours de son peuple, et cela dans l'orage ; il combat en sa faveur du haut du ciel, il fait déborder le Kison par l'inverse qu'il répand et il produit ainsi la défaite des ennemis d'Israël⁵. On nous raconte également que, du temps de Josué, Jahvé vint combattre pour Israël et écrasa ses ennemis par les pierres de grêle qu'il fit tomber sur eux⁶, et que, plus tard, il fit retentir son tonnerre sur les Philistins et les mit en déroute⁷.

1) *Ex.*, xxx, 31-34; xi, 12; xxxiv, 35; xxx, 38 v.; *Lev.*, xxi, 5, 13; *Num.*, vi, 10 v.; *Deut.*, x, 12, v., 21-23; xxv, 16; *Jug.*, vi, 32 v.; xii, 22 v.; *1 Sam.*, vi, 10 v.; *2 Sam.*, vi, 6 sq.; *Ex.*, vi, 5.

2) *Ex.*, xx, 9, xxxiv, 20-23; *Ex.*, vi, 5; *1 Sam.*, xii, 13.

3) *Ex.*, xxxiv, 20-23.

4) *Jug.*, v, 4 v.

5) *V.*, 22 v.

6) *Ex.*, x, 11.

7) *1 Sam.*, xii, 10.

Jahvé devient donc un *dieu guerrier*, qui met l'épée au service de son peuple et lui aide ainsi à remporter la victoire sur ses ennemis. Cette conception, s'exprimant déjà dans le cantique de Débora, remonte très haut. Il ressort d'autres textes nombreux et surtout de l'expression *Jahvé Zebaoth*, *Jahvé des armées*, comme on désigna de bonne heure le dieu d'Israël, que celui-ci fut considéré, dès les anciens temps, comme le véritable chef de l'armée d'Israël, qui conduisait son peuple à la victoire en combattant pour lui¹. Dans toutes les sources du Pentateuque, aussi dans les plus anciennes, l'écrasement des Égyptiens, lors de la sortie d'Égypte, est déjà attribué à Jahvé². Cette première victoire éclatante, qui a laissé des souvenirs si profonds en Israël³, l'aura surtout disposé à adopter le culte de Jahvé, près du Sinaï.

Comme Jahvé fut censé continuer à résider sur cette montagne, lorsque le peuple d'Israël s'en éloigna, celui-ci dut, suivant les usages et les conceptions du temps, prendre avec lui un simulacre de ce dieu, afin de s'assurer de son secours toujours présent. De là l'arche de *Jahvé*, qui contenait très probablement une image du dieu qu'elle représentait. Aussi, dans le plus ancien texte qui se rapporte à cet objet sacré, celui-ci est identifié avec Jahvé lui-même. Quand l'arche se mettait en marche, Moïse disait : « Lève-toi, Jahvé, et que tes ennemis soient dispersés ! » Quand on la posait, il disait : « Reviens, Jahvé, aux myriades des milliers d'Israël ! » On voit ici, comme précédemment, qu'on comptait avant tout sur Jahvé pour vaincre les ennemis. C'est ainsi que le rôle de l'arche nous apparaît également dans le vieux récit de I Sam., iv. On la porta dans le camp d'Israël, afin que, par la présence de Jahvé, on soit assuré de remporter d'autant plus facilement la victoire sur les Philistins. Ailleurs, nous voyons la même chose⁴. Bien que la première partie du livre de *Josué* renferme peu de fragments reconnaissables des sources anciennes

1) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 331 sqq.

2) Ex., 15-17.

3) Voy. *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXI, p. 55 s.

4) Num., 2, 33-36.

5) I Sam., iv, 3-5 sqq., II Sam., 21, 11.

de l'Hexateuque, le rôle que l'arche y joue, à l'occasion de la traversée du Jourdain et de la prise de Jéricho¹, reflète pourtant un fait historique. L'identification de l'arche avec Jahvé lui-même, constatée tout à l'heure, ressort aussi du fait que, partout où elle se trouvait, on pouvait offrir des sacrifices à Jahvé² et qu'on se plaçait devant elle pour le prier³.

Pour abriter l'arche, il fallait, pendant que les Hébreux vivaient à l'état de nomades, une tente sacrée, un *tabernacle portatif*. Il est question de celui-ci dans de vieux textes du Pentateuque⁴. L'arche fut généralement logée de cette manière jusqu'à la construction du temple de Salomon, dans lequel elle fut placée ensuite⁵. Le tabernacle, qui abritait l'arche, est donc aussi un produit du yahvisme et remonte à la vie nomade des Hébreux. Il est évident que cette tente était fort simple et qu'elle n'avait absolument rien de commun avec celle que décrit le document sacerdotal, fleuri et récent⁶. M. Renan commet le tort, non seulement de chercher en Égypte l'origine de l'arche, du tabernacle, ainsi que d'autres objets et usages religieux d'Israël, mais de se laisser aussi guider, pour nous les décrire, par ce document si peu historique⁷. D'après ce que nous venons de voir, c'est au yahvisme sinaitique et non ailleurs qu'il faut chercher le point de départ de l'arche et du tabernacle. Il est intéressant de constater qu'on ne les mentionne, dans les documents bibliques, qu'à partir du séjour des enfants d'Israël auprès de la montagne sainte. Il est surtout très caractéristique que l'arche, qui joue un grand rôle à la traversée du Jourdain, ne brille que par son absence à celle de la mer Rouge, pourtant autrement importante, d'après le point de vue israélite, comme nous l'avons constaté.

Moïse, ayant fait confectionner un sanctuaire portatif, servant

1) Jn., III, 8, 17.

2) I Sam., vi, 14 sqq.; II Sam., vi, 13, 17; I Rois, vii, 5.

3) Jn., vi, 6 sqq.

4) Ex., xxxv, 7-11; Nomb., x, 16, 23; xi, 4 s., 10.

5) II Sam., vi, 17; vu, 2, 6; xi, 11; I Rois, vii, 4 sqq.

6) Ex., xxxv (xxxvi, 21-31; xxxv, 32-31, 33).

7) *Hist. du peuple d'Israël*, I, p. 142 sqq.

de toutes religions à Jérusalem, aura également institué un sacerdoce, pour offrir des sacrifices à Jahvé et pour le consulter, conformément aux anciens usages israélites suffisamment connus. Nous avons vu, dans une précédente étude, que lui-même remplissait les fonctions sacerdotales et qu'il confia probablement, pour l'avenir, l'exercice de ces fonctions aux membres de sa famille, qui devinrent ainsi le sacerdoce légitime en Israël¹. Le sacerdoce paraît donc être une institution à la fois jahviste et moisaïque.

Le *maléach* de Jahvé est, assurément, comme l'arche de Jahvé, un produit du jahvisme. Il remonte, de plus, très haut, puisqu'il est déjà mentionné dans le cantique de Debora². Mais les théologiens sont très en peine de dire ce qu'il faut entendre par là et l'Ancien Testament lui-même est, en partie, la cause de cet embarras, parce que, tantôt, il identifie le *maléach* avec Jahvé et que, tantôt, il le présente comme un être différent. Nous avons montré ailleurs que cette notion a une grande analogie avec la génie, le nom et la face de Jahvé, qui sont autant de manifestations de celui-ci; que le *maléach* est une manifestation personnelle, une délégation ou, mieux encore, un délégué de Jahvé³. Comment est-on arrivé à l'idée d'une délégation de ce genre? Le voici. Nous avons vu que Jahvé était censé continuer à demeurer au Sinaï, lorsque déjà son peuple était installé dans le pays de Canaan. Et comme pourtant Israël avait besoin des directions et de l'appui de son dieu, celui-ci lui vint en aide par délégation⁴. C'est donc parce que Jahvé était localisé au Sinaï qu'il fallut recourir au subterfuge de son *maléach*, afin d'assurer, malgré cela, son secours toujours présent à Israël. Le *maléach* est, en effet, comme l'ange gardien d'Israël et des fidèles individuellement, l'organe au moyen duquel Jahvé les secourt et les protège⁵.

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXIV, p. 432 sqq.

2) *Jug.*, x, 20.

3) *Décalogie de l'Anc. Test.*, p. 139 sqq.

4) *Ex.*, xxiii, 24; xxxiii, 1-3.

5) *Gen.*, xvi, 7 sqq.; xxi, 17-19; xxi, 21 sqq.; xxv, 7, 10; xxx, 21 sqq.; xxxi, 18 s.; *Ex.*, vi, 2 sqq.; xiv, 19; xxv, 22 sqq.; xxxi, 24; xxxvi, 7; *Num.*, xx, 16; *Jug.*, ii, 1 sqq.; vi, 11 sqq.; xvi, 7 sqq.; *1 Rois.*, xii, 2 sqq.

Beaucoup plus rarement. Il a pour mission d'exercer les jugements de Jahvé¹. Il ressort de textes nombreux de l'Ancien Testament qu'à partir du moment où l'arche de Jahvé fut déposée sur le mont Sion, on localisa Dieu à Jérusalem et, plus tard encore, au ciel². Voilà pourquoi la délégation en question continuait à avoir sa raison d'être, bien qu'elle ne fût plus conçue d'une manière aussi simple et naïve que dans les anciens temps. Et c'est ainsi que le méléach de Jahvé, qui paraît déjà appartenir au yahvisme primitif, a pu jouer un certain rôle dans tous les âges suivants.

Il est probable que l'adoration des veaux ou taureaux, qui se maintint dans le royaume d'Israël jusqu'à sa ruine, fut aussi une partie intégrante du yahvisme primitif. Le veau d'or, dont il est question dans l'*Exode*, est formellement présenté à Israël comme le dieu qui l'a fait sortir d'Égypte³. Jéroboam I^{er}, qui favorisa plus particulièrement ce culte antique et l'opposa à toutes les innovations rituelles du temple de Jérusalem, dit la même chose des veaux qu'il établit à Béthel et à Dan⁴. L'éphod que Gédéon installa à Ophra pour l'adoration des fidèles⁵, après avoir, sur l'ordre de Jahvé, détruit le culte de Baal⁶, a dû être une image de Jahvé. Il en aura été de même de l'éphod que possédait d'abord l'éphraïmite Mica, mais que lui ravirent ensuite les Danites, pour l'établir dans le sanctuaire de leur tribu, où il fut longtemps un objet d'adoration⁷. Aussi voyons-nous que des fidèles yahvistes consultaient Dieu par le moyen de l'éphod⁸. Or celui-ci n'était probablement autre chose qu'une image de taureau⁹.

L'adoration d'un serpent d'airain se maintint, durant des

1) *Josué*, xxi, 22 sqq.; II *Sam.*, xiv, 18; II *Rois*, xix, 35.

2) Comp. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 36 s.

3) *Exode*, 32.

4) I *Rois*, xii, 28 s.

5) *Jug.*, vii, 22 s.

6) *Id.*, 25 sqq.

7) *Id.*, 17; *Id.*, 18, 19, 20, 30 s.

8) I *Sam.*, xxi, 9 sqq.; *Id.*, 7 s.

9) Vaiske, *Biblische Theol.*, p. 257 sqq.; de Wette, *Archæologie*, 4^e éd., t. 229; Reuss, à *Jug.*, vii, 27, le même, *Geschichte des A. T.*, t. 130.

siècles, en Israël¹. D'après M. Rousse, ce serpent était, comme les images de taureaux, élevé en l'honneur de Jahvé et symbolisant celui-ci². Cela est fort admissible. Dès lors, il faudrait chercher l'origine de ce symbole dans l'éclair, qui ressemble à un serpent blanc. Nous savons que Jahvé passait pour le dieu du tonnerre et des éclairs. En vertu de ce point de vue, on pourrait fort bien représenter Jahvé sous la figure d'un serpent. L'existence de différentes images de Jahvé dans les sanctuaires, nous explique le motif la conviction des anciens Israélites qu'ils s'y trouvaient en présence ou auprès de leur dieu³, car il ne faudrait pas leur attribuer celle d'une présence spirituelle de la divinité, dont ils étaient bien loin⁴.

Disons encore que l'anathème, au moyen duquel on venait à l'interdit, à l'extermination, certaines personnes ou certains objets, semble également se rattacher à l'ancien jéhovisme. C'est ainsi que les peuples cananéens furent, plus spécialement, voués à l'anathème, au nom et sur l'ordre de Jahvé, parce qu'ils étaient idolâtres⁵. De même les Israélites qui se livraient à l'idolâtrie ou qui y entraînaient leurs frères, devaient être voués à l'extermination⁶. Celui qui s'appropriait un objet dévoué par interdit devait, à son tour, être frappé d'interdit⁷, comme le fut Achab⁸. On voit que l'anathème consistait à sacrifier quelque chose à la colère de Jahvé par la moyen de l'extermination et qu'on frappait de l'anathème ce qui lui déplaisait, en particulier tout ce qui avait quelque rapport avec l'idolâtrie ou qui y entraînait.

1) II Rois, xiii, 4; comp. *Nomb.*, xi, 34.

2) V. Rousse, à *Nomb.*, xii, 9 et II Rois, xiii, 4; comp. *Geschichte der A. T.*, I, 110.

3) Ex., xxxiii, 47; xxxiv, 28 s.; *Jug.*, xi, 51; xx, 1, 23, 26, 28; xx, 2, 5, 8; I Sam., x, 3, 12, 15, 19, 22, 28; x, 3, 47; xi, 15; xii, 31; xii, 6 s.; etc.

4) Comp. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 24-25.

5) *Nomb.*, xxi, 1-3; *Jos.*, ii, 10; vi, 17-21; vii, 25; x, 38-42; xi, 40-22; *Jug.*, i, 17; I Sam., xv, 2-31; *Rout.*, ii, 34; etc. 6) vii, 1 sup.; xi, 40-18.

7) Ex., xxi, 19; *Rout.*, xii.

8) *Rout.*, vii, 25; xii, 47; *Jos.*, vi, 18.

9) *Jos.*, vi.

III

L'établissement des Israélites dans le pays de Canaan, au milieu d'une population plus avancée qu'eux dans la civilisation, dut leur faire faire, sous ce dernier rapport, de grands progrès. Par la force des circonstances, ils durent échanger, en grande partie, la vie nomade contre la vie sédentaire et s'initier à l'agriculture, ainsi qu'à la construction d'habitations solides et de villes fortifiées. Ces avantages extérieurs, qu'ils empruntèrent aux anciens habitants du pays, les portèrent à s'adonner au culte cananéen, consistant principalement dans l'adoration de Baal, comme le prouvent les nombreux noms de villes palestiniennes où entre ce nom de Dieu¹.

Nous avons, précédemment, émis l'opinion que, dès une haute antiquité, les Hébreux étaient adonnés au culte de Baal². Mais, après plus mûre réflexion, nous croyons devoir accorder, à ce sujet, plus de valeur historique aux renseignements bibliques, qui expriment un autre point de vue. Dans un passage emprunté aux deux plus vieilles sources du Pentateuque, nous apprenons, en effet, que les Israélites se livrèrent, pour la première fois, au culte de Baal, quand ils étaient arrivés dans les plaines de Moab³. C'est également dans de vieux fragments du livre des *Juges*⁴, et non seulement dans les parties deutéronomiques, c'est-à-dire récentes⁵, qu'il est dit que les Israélites, vivant au milieu des anciens habitants du pays et s'unissant à eux par le mariage, abandonnèrent Jahvé et servirent les dieux cananéens.

On comprend d'ailleurs sans peine comment ils furent entraînés à ce culte. Les Cananéens leur étant supérieurs sous beaucoup de rapports et parvenant à les opprimer bien des fois, ils

¹ Voy. *Revue de l'État. du Religionn.*, t. XIX, p. 183 v.

² *Ibid.*, p. 104 s.

³ *Nomb.*, xxv, 1-5.

⁴ *Jug.*, vi, 25-27, 35-40.

⁵ *ib.*, 13-15, 17, 19; vi, 1; vi, 1; 9, 20; 1.

furont, pour cette raison déjà, enclins à croire que Baal était plus puissant que Jahvé, plus capable de protéger ses adorateurs. De là à se confier de préférence en lui et à le servir, il n'y avait qu'un pas à faire. On n'avait nullement besoin d'abandonner, pour cela, le culte de Jahvé. Dans ces temps de polythéisme universel, ce culte pouvait, sans difficulté, être associé au culte d'autres divinités, comme la conduite séculaire des Israélites ne le prouve que trop. Puis Baal passait pour le dieu du pays et non Jahvé, qui était censé habiter le Sinaï. Il fallait donc rendre hommage au dieu local, afin de pouvoir compter sur ses bénédictions et d'éviter ses châtements. Le point de vue antique, à cet égard, est fort bien exposé dans *II Rois*, xvii, 24 seq. Nous apprenons là que le roi d'Assyrie établit des colons babyloniens dans les villes de Samarie, à la place des enfants d'Israël, emmenés en captivité, mais que Jahvé envoya contre eux des lions qui les tuaient, parce qu'ils ne savaient pas le servir; que le roi, informé de la chose, envoya aux colons un prêtre israélite de la captivité, pour leur apprendre la manière de servir le dieu du pays; que, dès lors, ils se mirent à craindre et à servir Jahvé, tout en restant également adonnés chacun au culte de sa nationalité d'origine. Voilà ce que durent faire aussi les Hébreux, après la conquête de Canaan: ils associèrent le culte de Baal, dieu du pays, à celui de Jahvé, pour subsister et prospérer dans la nouvelle patrie. Baal seul pouvait disposer des produits du sol palestinien et non Jahvé, ce dieu du desert. Tels dit fort bien à ce sujet: « Les Israélites ne trahirent nullement leur dieu par une désobéissance préméditée; ils obéirent à la loi, alors universelle, qui voulait qu'on changeât de religion en changeant de genre de vie, et portèrent leurs hommages aux dieux qui, depuis des siècles, étaient regardés comme les protecteurs et les maîtres de leur nouveau pays. Ils n'offraient pas, comme les en accusaient les prophètes, aux idoles les prémices et les offrandes des biens dont les avait comblés Jahvé. D'après les idées régnantes à l'époque des Juges, l'auteur de ces biens, ce n'était pas Jahvé: il n'était pas, en effet, le dieu des vallées fertiles et de la vigne, mais bien des montagnes et des solitudes stériles; leur auteur, c'était le Baal

de Canaan, le dieu du pays, le dieu de l'été, dont la fête joyeuse se célébrait en automne dans les campagnes cananéennes; c'était Aschéra, la terre-mère féconde, source de toute abondance; et c'eût été de l'ingratitude et de l'impiété de ne pas payer en retour à ces divinités le tribut de reconnaissance et d'adoration auquel elles avaient droit ¹.

Ce que nous venons de voir est confirmé par une série d'autres considérations. Ainsi, dans la suite, quand les Israélites étaient arrivés à penser que le pays de Canaan appartenait à Jahvé ² et que Jahvé l'avait donné à Israël ³, ils partageaient, pendant fort longtemps, l'idée que le pouvoir de ce dieu ne s'étendait pas au delà des frontières de la Palestine, que sa domination était limitée à ce pays, de même que les autres dieux avaient chacun son domaine particulier, où il exerçait son pouvoir ⁴. On peut en conclure, avec certitude, que, dans les premiers temps des Juges, où les Israélites croyaient encore fermement que Jahvé habitait le Sinaï ⁵, ils étaient convaincus, d'un autre côté, que Baal était le dieu et le dominateur du pays de Canaan, auquel ils devaient, par conséquent, leurs hommages religieux. Ce point de vue est aussi corroboré par le fait qu'anciennement Jahvé paraissait ne trouver son plaisir que dans la vie nomade et pastorale et non dans la vie sédentaire et agricole ⁶. Ajoutons que, d'après *Os.*, II, Israël, comparé à une épouse infidèle, suivait longtemps ses amants, c'est-à-dire servait d'autres dieux que Jahvé, en particulier Baal, parce qu'il pensait que ces amants lui donnaient la nourriture et le vêtement, en lui fournissant les principaux produits du sol ⁷. Le prophète sentait, au contraire, le point de vue devenu dominant plus tard et d'après lequel c'est Jahvé et non

1) *Hist. comparée des religions*, p. 301 s.

2) *Os.*, ix, 3; *Jer.*, ii, 7; *Jos.*, xxiv, 19; *Ps.*, x, 16.

3) *Gen.*, xii, 18-21; xxvi, 3 s.; *Ex.*, iant, 29-31; *Ed.*, xiv, 34; ix, 24; xxiii, 10; *Nomb.*, xiv, 9.

4) Voy. notes *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 23 s.

5) *Jug.*, i, 4 s.

6) Voy. *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXI, p. 260 sqq.

7) *Y.*, 7, 14 s.

Baal, qui donnait à Israël le blé, le vin et l'huile¹. Les Israélites étaient donc longtemps persuadés qu'ils étaient redevables à Baal des produits du sol palestinien. Dans la suite seulement, quand ce pays leur appartenait complètement et sans conteste et que les Cananéens, qui en avaient été les maîtres antérieurement, étaient exterminés ou asservis, quand, de plus, le culte de Jahvé y avait généralement remplacé celui de Baal, ils sont arrivés à la conviction que ce pays appartenait à leur dieu, et que celui-ci le leur avait donné.

Les Hébreux nomades, comme nous l'avons vu, n'avaient pas de temples. Ils se contentaient de choisir, comme lieux de culte, des sources, des pierres et des arbres sacrés ou d'avoir des idoles domestiques et portatives, comme les théraphim. Plus tard, sous l'influence du jéhovisme, ils perfectionnèrent l'arche sainte, le tabernacle portatif et des images de Jahvé. Mais, une fois qu'ils étaient solidement établis en Canaan, ils purent et durent songer à construire des temples, à l'instar des indigènes, qui en avaient élevé à Baal². Le premier temple israélite mentionné par l'histoire est la chapelle privée que l'Éphraïmite Mica fit élever³. Il est probable que les Danites, qui enlevèrent à celui-ci les images sacrées qu'il avait logées dans sa chapelle et les dressèrent dans l'ancienne Laïs, les placèrent aussi dans un temple⁴. Du temps d'Éli, un temple consacré à Jahvé et logeant l'arche existait à Silo⁵. Le nom de *Beth-El*, maison de Dieu, devenu de bonne heure à un important lieu de culte israélite⁶, prouve aussi l'ancienne existence de sanctuaires dans le pays de Canaan, élevés par les Hébreux.

Donc que ceux-ci eurent des temples quelque peu nombreux, il leur fallait plus de prêtres qu'auprès du seul tabernacle portatif, et le sacerdoce laïque, se réduisant probablement aux seuls

1) V, 10 seq.

2) Jug., ix, 3, 40.

3) xiii, 5.

4) xiii.

5) xxi, 31; 1 Sam., i, 7, 9; ii, 2, 15; comp. Jdt., vi, 17, 11; xxi, 6, 9.

6) Jug., ix, 10, 33, 36; xii, 2, 4; 1 Sam., x, 2.

membres de la famille de Moïse, ne pouvait pas être assez nombreux pour suffire à tous les besoins. Comme, dans les temps primitifs, tout père de famille remplissait les fonctions sacerdotales pour les siens, il est naturel qu'on ait choisi sans scrupules les prêtres dont on avait besoin en dehors de la famille de Moïse. De là vient qu'à l'époque des Juges et encore longtemps après, on trouve en Israël d'autres prêtres que des Lévités¹.

Quand les Hébreux furent installés dans la Palestine et eurent adopté, en majorité, la vie sédentaire et agricole, la plupart de leurs fêtes perdirent leur caractère primitif, leur caractère astronomique ou pastoral, pour prendre un cachet agricole. Cette transformation se remarque déjà dans la signification différente qu'on donne au *sabbat*. Nous avons vu qu'il a dû avoir une origine astronomique, comme la nouvelle lune, avec laquelle il est mis dans une intime connexion. Toutes les législations Israélites en font, au contraire, avant tout un jour de repos². Mais le sabbat n'aura pris ce caractère que lorsque les Israélites auront passé de la vie nomade et pastorale à la vie sédentaire et agricole. M. Reuss dit avec beaucoup de raison : « Le pasteur ne connaît pas le sabbat dans ce sens-là... Son bétail a besoin de surveillance et de nourriture et doit être conduit à l'abreuvoir un jour comme l'autre ; son genre d'occupation est le même tout le long de l'année. La prescription du repos absolu ne date pas de l'époque où les Israélites étaient nomades³. »

Les autres fêtes hébraïques furent également transformées et revêtirent un nouveau caractère après l'établissement des Israélites dans le pays de Canaan. Ainsi la fête de pâques, d'abord, comme nous l'avons vu, la fête du printemps et peut-être celle de l'offrande des premiers-nés, devint la *fête des pains sans levain* et prit ainsi un caractère agricole évident. Déjà dans deux vieux textes, l'offrande des prémices de la moisson semble être

1) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 10 sqq.; *Reuss de l'Hist. des Hébreux*, t. XXIV, p. 52 sqq.

2) *Ex.*, xx, 10; xxiii, 12; xxiv, 21; *Deut.*, v, 14.

3) *Hist. univers.*, I, p. 122.

rattachée à cette fête¹. Il en est positivement ainsi dans *Lév.*, xxiii, 9-14 sqq., où elle est en outre combinée avec la fête qui devait être célébrée sept semaines après, à la fin de la moisson. L'usage de ne manger, pendant les sept jours de la fête, que des pains sans levain et la désignation de fête des pains sans levain qui lui est appliquée plusieurs fois², proviennent évidemment aussi du rapport de cette fête avec le commencement de la moisson et sont des preuves non équivoques de son caractère agricole³. Les Cananéens avaient probablement l'habitude de célébrer, depuis longtemps, le commencement de la moisson. Les Israélites n'auraient fait que les imiter.

La seconde des trois principales fêtes annuelles d'Israël était la fête de la moisson, appelée aussi la fête des semaines, parce qu'il fallait compter juste sept semaines, à partir de la fête de pâques ou des pains sans levain, pour en fixer la date⁴. A cette dernière fête, les prémices de la moisson qu'on offrait d'après *Lév.*, xxiii, 10, ne pouvaient être que les prémices de la moisson d'orge⁵; à la fête des semaines, c'étaient, au contraire, les prémices de la moisson de froment⁶, qui a lieu plus tard. Pour cette dernière moisson, la fête des semaines était donc la fête des premiers fruits⁷. Cette fête, comme la précédente, comptait parmi les trois fêtes de pèlerinage, où tout Israélite mâle devait se présenter devant Jahvé, pour lui faire des offrandes⁸. Elle était dans un rapport intime avec la fête des pains sans levain, comme cela ressort plus particulièrement de *Lév.*, xxiii. Elle était la fête de clôture de la moisson, tandis que la fête des pains sans levain en était la fête d'inauguration⁹. Elle ne durait qu'un jour. Elle était naturellement, comme la fête des pains sans levain, une fête d'ac-

(1) *Ex.*, xxiii, 15 a.; xxiv, 18 a.

(2) *xiii*, 15, 17-20; *xiii*, 6 a.; *xiii*, 15; *xxiv*, 15; *Deut.*, xvi, 3.

(3) Dillmann, à *Ex.*, xii, 20; le même, *Bibel-Lexikon*, IV, p. 387 sqq.

(4) *Ex.*, xiii, 10; *xxiv*, 22; *Deut.*, xvi, 9 a.; *Lév.*, xxiii, 15 a.

(5) Dillmann, à *Lév.*, xxiii, 10.

(6) *Ex.*, xxiv, 23.

(7) *xiii*, 16.

(8) *xiii*, 17; *xxiv*, 23; *Deut.*, xvi, 16.

(9) *Bibel-Lexikon*, II, p. 299; IV, p. 512; *Handwörterbuch des Bibels*, p. 423.

tions de grâces : elle devait exprimer la reconnaissance envers la divinité pour la moisson. Chez les anciens Israélites, elle a toujours conservé son caractère essentiellement agricole. Il est donc évident qu'elle ne fut instituée qu'après leur établissement dans le pays de Canaan. Il est probable qu'ils l'ont simplement empruntée aux Cananéens, comme la fête des pains sans levain.

La fête des tabernacles était la troisième des principales fêtes israélites annuelles et, comme les deux précédentes, une fête de pèlerinage. Les anciens documents bibliques ne lui donnent pourtant pas encore le nom que nous venons d'indiquer, mais seulement le *Deutéronome*¹. Ils parlent simplement de la fête des récoltes qui devait être célébrée à la fin de l'année, quand on recueillait des champs le fruit du travail². C'est évidemment à cette fête, en tant que fête des tabernacles, que fait allusion *Ex.*, *xii*, 10, où il est question des jours de fête pendant lesquels on habite sous la tente. La fête de Jahvé dont parle *Jug.*, *xxi*, 19 sqq., qui se célébrait tous les ans à Silo et où les jeunes filles se livraient à la danse, est probablement aussi la fête des tabernacles. Il se peut qu'il en soit de même de la fête à l'occasion de laquelle le père de Samuel se rendait chaque année au sanctuaire de Silo, pour y faire ses dévotions³. La fête des tabernacles, avec le caractère que nous venons de constater et qu'elle avait dès les anciens temps, aura également été empruntée par les Israélites aux Cananéens. Ceux-ci célébraient incontestablement des fêtes de ce genre, à l'instar de ce qui s'est fait, de tout temps, chez les peuples livrés à l'agriculture. Cette supposition trouve une confirmation dans *Jug.*, *ix*, 27, où nous apprenons que les anciens Sichémites célébraient une joyeuse fête religieuse à propos des vendanges. Voilà, sans contredit, la fête qui devint, chez les Israélites, la fête des tabernacles ; car il est dit formellement, dans *Deut.*, *xvi*, 13, que celle-ci doit être célébrée, quand on recueille le produit du pressoir. Immédiatement après, on recommande, en outre, expressément que les fidèles se livrent à la joie

1) *Ex.*, 13 sqq.

2) *Ex.*, *xviii*, 16; *xxxiv*, 22.

3) 1 *Sam.*, *i*, 3, 24; *ii*, 19.

es jour¹, conformément à ce que nous avons vu dans *Jeq.* ix, 27. La signification de cette fête est très claire. Célébrée au commencement de l'automne, au moment où l'on faisait les vendanges et recueillait les derniers produits du sol, ainsi que les dattiers, fruits des arbres, elle était la fête générale et principale des récoltes de l'année tout entière, une fête essentiellement agricole, une fête de joie et de reconnaissance envers la divinité, dispensatrice des biens terrestres. L'usage de célébrer cette fête sous des hattes de branches de fenillage était certainement dans un rapport intime avec son caractère champêtre.

Tandis que, pour le pâtre nomade, l'une des offrandes principales était celle des premiers-nés du troupeau, pour l'agriculteur, c'était celle des *premières du sol* et de la dîme. Les usages et les ordonnances Israélites à cet égard ne remontrant probablement pas au delà de l'installation des Hébreux dans le pays de Canaan et de leur attachement à la vie agricole². Ces offrandes n'étaient qu'un juste tribut au propriétaire du sol, anciennement Baal et plus tard Jéhvé, comme nous l'avons vu.

IV

La grande influence exercée par la religion et les mœurs des Cananéens sur les Hébreux a dû produire parmi ceux-ci une certaine réaction. Partout et toujours, on rencontre des hommes profondément attachés au passé et peu disposés à changer leurs habitudes. Pour cette raison déjà, il serait étonnant que tous les Israélites eussent passivement subi l'influence cananéenne. Les esprits les plus conservateurs parmi eux auraient plutôt cherché à réagir contre cette influence. Il faut ajouter que les mœurs des anciens Hébreux nomades étaient, non seulement fort simples, mais aussi relativement pures; tandis que celles des Cananéens avaient une tendance licencieuse, conforme au culte de Baal et

¹ V. 34 s.

² *Ex.*, xix, 15; *Num.*, 18; *Deut.*, xii, 11, 17; *xxv*, 23-25.

d'Astarté, auquel ils étaient adonnés. On sait que ce culte favorisait beaucoup la sensualité, la débauche sacrée¹. Le jéhisme, au contraire, avait une tendance austère, comme toute l'histoire d'Israël le prouve. Disons aussi que Moïse, en gagnant son peuple au jéhisme, avait certainement agi en réformateur et cherché à élever son peuple à un niveau religieux et moral supérieur. Pour nous expliquer le caractère profondément éthique du prophétisme israhélite, il faut supposer que son grand initiateur a posé les premières bases de ce puissant mouvement².

Plusieurs raisons fort importantes durent, par conséquent, produire chez les Hébreux, à l'époque des Juges, une vive opposition contre l'influence cananéenne. Cette opposition se manifeste dans le naziréisme et le prophétisme, qui semblent avoir eu, à l'origine, une grande analogie. Le prophète Amos fait dire à Jéhvé, s'adressant à Israël : « J'ai suscité parmi vos fils des prophètes et parmi vos jeunes hommes des naziréens... Mais vous avez fait boire du vin aux naziréens! Et aux prophètes vous avez ordonné : Ne prophétisez pas! » D'après cette déclaration, les naziréens sont suscités par Dieu, comme les prophètes, et placés sur la même ligne qu'eux; et les uns comme les autres ont soulevé contre eux quelque hostilité, évidemment parce qu'eux-mêmes combattaient certaines habitudes contractées par leur peuple.

Il faut remarquer maintenant que les deux seuls naziréens dont le souvenir ait été conservé dans l'ancienne histoire d'Israël, se présentent à nous vers la fin de l'époque des Juges. L'un est Samson et l'autre Samuel. Et le dernier, ayant été en même temps prophète, nous fournit une preuve de plus que le naziréisme et le prophétisme avaient, primitivement, une même tendance et une grande ressemblance. Malgré le caractère passablement légendaire des récits qui se rapportent à Samson³, il est cependant fort probable qu'ils reposent sur un fond historique. Nous pensons

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 193.

2) *Ibid.*, p. 323 sqq., 329 sqq.

3) *Am.*, II, 11.

4) *Jug.*, xiii-cvii.

pouvoir en déduire, comme un fait réel, que ce héros était un adversaire acharné des Philistins, qui cherchaient à opprimer Israël. Les naziréens auraient donc été d'ardents patriotes et des adversaires décidés de toute influence comme de toute domination étrangères. Cette même conclusion découle de l'histoire de Samuel. Celle-ci est sans doute également exposée dans des récits qui sont loin d'être tous dignes de foi¹. Mais Samuel nous apparaît néanmoins comme un homme parfaitement historique, qui s'applique surtout à secouer le joug des Philistins et à défendre le yahvisme contre tout culte étranger. Il ne nous est pas seulement présenté comme un prophète, mais comme le chef d'une école de prophètes. Entrons dans quelques détails, pour nous faire une idée plus nette et du naziréisme et du prophétisme primitifs.

C'est sur l'ordre de l'ange ou du malach de Javé que Samson fut consacré à Javé dès sa naissance en qualité de naziréen². Pendant que sa mère le portait dans son sein, elle ne devait boire ni vin ni liqueur forte, et ne rien manger d'impur³. Et, quant à lui-même, il ne devait jamais se raser la tête⁴. Nous avons vu, par le texte cité du prophète Amos, qu'un trait caractéristique des naziréens était, en outre, qu'ils ne devaient pas boire non plus de vin eux-mêmes. Samson aura donc aussi été soumis à cette condition. Le naziréat de Samuel est affirmé dans un texte qui nous dit que sa mère fit le vœu de le consacrer à Javé pour tous les jours de sa vie et de ne pas faire passer le rasoir sur sa tête⁵.

Nous ne pouvons guères prendre en considération ce qui est dit du naziréat dans le texte récent de *Nové.*, vi, dominé par le lévitisme postérieur. Le naziréat y est grandement transformé. Il y est présenté comme n'ayant qu'une durée momentanée. D'après les prescriptions que nous trouvons ici, le naziréen ne devait pas non plus toucher un corps mort, pour ne pas se souiller. Samson et Samuel, au contraire, étaient des naziréens à perpétuité

1) I Sam., i, 104.

2) Jdg., xix, 2-5.

3) V., i, 7, 14.

4) V., ii, xxi, 17, 19 sqq.

5) I Sam., i, 11.

et leur caractère ne les empêchait pas d'être mis en contact avec des corps morts¹.

L'idée principale qui se rattache au naziréat est celle d'une consécration particulière à Jahvé. Cela ressort déjà du terme hébreu de *nazir*, qui sert à désigner le naziréen et qui, comme celui de *kadosch*, saint, implique l'idée de la séparation d'avec le monde ordinaire ou profane et de la consécration à Jahvé². Samson est appelé *nazir de Dieu*³, ce que Segond et Renss rendent, avec raison, par *consacré à Dieu*. Le moineau législateur mentionné tout à l'heure dit que le naziréen sera consacré (*kadosch*) à Jahvé⁴, absolument comme un autre texte le dit du prêtre⁵.

Le naziréisme nous apparaît donc surtout comme une consécration spéciale à Jahvé, impliquant l'hostilité contre tout ce qui ne cadrait pas avec le jahvisme et, par conséquent, aussi contre l'influence cananéenne. Le naziréen laissait pousser les cheveux de sa barbe et de sa tête, probablement à l'instar de ce qu'avaient fait les anciens Hébreux nomades. Il cherchait à se distinguer ainsi des mœurs plus policées des Cananéens, qui auront exigé qu'on se coupât les cheveux et qu'on se rasât la barbe. À cet égard déjà, le naziréisme semble avoir signifié : retour au jahvisme et aux anciennes mœurs patriarcales. La même chose semble ressortir encore plus clairement de l'abstinence du vin, à laquelle se soumettaient les naziréens. Il est évident que les anciens Hébreux, pasteurs et nomades, ne cultivaient point la vigne et qu'ils n'avaient pas l'habitude du boire du vin. Aussi les Nécabites, qu'on rencontre encore du temps de Jérémie, pour maintenir cet usage primitif, avaient-ils pris l'engagement solennel de ne pas seulement s'abstenir de vin, mais des principaux privilèges de la civilisation en général, et étaient-ils même opposés à la culture du la vigne⁶. Or Jonadab, leur ancêtre, qui les avait engagés à

1) Jug., xiv, 19; 1 Sam., xv, 33.

2) Voy., sur la notion de la sainteté, notre *Théologie de l'Anc. Test.* p. 30.

3) Jug., xvi, 17; 1 Sam., xvi, 17.

4) Num., vi, 9.

5) Lévi., xxi, 7.

6) Jér., xlii, 2 sqq.

faire ce vœu, d'après le texte cité, était un yahviste particulièrement fidèle¹. Nous voyons par là que le yahvisme et l'ancien patriarcat étaient, pendant fort longtemps, indissolublement unis dans l'esprit de certains Israélites, que la fidélité envers le premier impliquait l'attachement à la seconde. Le vin, inconnu aux anciens pères hébreux et produit dans le pays de Canaan, leur paraissait être un don de Baal et non de Jahvé. Pour les yahvistes pursains, la culture de la vigne était, par conséquent, entachée de paganisme et d'infidélité².

Le prophétisme primitif a dû avoir la même tendance que le naziréisme. Le naziréen Samuel se trouve, en effet, à la tête d'une assemblée de prophètes, comme nous le voyons dans I Sam., xii, 14-21. Il est intéressant de considérer ce passage de plus près. Nous y apprenons que David, persécuté par Saül, se réfugia auprès de Samuel à Rama; que le roi, irrité contre son ancien favori, y envoya, à trois reprises, des gens pour faire prisonnier David, et que les envoyés, trouvant la une assemblée de prophètes, présidée par Samuel et prophétisant, furent saisis par l'esprit de Dieu et se mirent à prophétiser à leur tour: que Saül, s'y étant rendu en personne, se sentit également sous l'influence de l'esprit de Dieu et qu'il prophétisa, étant, comme les autres, ses vêtements et restant couché tout nu à terre, pendant un jour et une nuit. Ce récit, comme tant d'autres légendes prophétiques, ne peut pas être pris au pied de la lettre. Nous croyons cependant pouvoir en conclure que les anciens prophètes israélites étaient des solitaires et des exaltés. L'assemblée dont il vient d'être question se trouvant placée sous la direction de Samuel, il est permis d'en inférer également qu'ils étaient des yahvistes nationalistes, pour ne pas dire fanatiques. Voilà pourquoi David, qui fut toujours un yahviste décidé, se voyant persécuté par Saül, qui, vers la fin de sa vie, semble être devenu quelque peu tiède envers le yahvisme³, cherche un refuge auprès du parti prophétique. Et

1) I Sam. x, 15 s.

2) Comp. *Revue d'Hist. des Religions*, t. XXI, 29 sqq.

3) I Sam. x, 27; xxviii, 4 sqq.

lorsque les gens de Saül et Saül lui-même viennent pour s'emparer de David, ils ne peuvent résister à l'influence des énergumènes jéhovistes, mais se laissent gagner par elle.

Un autre passage, se rapportant au même sujet, complètera ce que nous venons de voir. On nous raconte que, lorsque Samuel eut oint Saül pour être roi d'Israël, il lui dit qu'à Guibea-Eliab il rencontrerait une troupe de prophètes descendant du haut lieu, précédés du luth, du tambourin, de la flûte et de la harpe et prophétisant, c'est-à-dire chantant, d'après l'interprétation fort juste de M. Reuss, que l'esprit de Dieu les saisissait, qu'il se mettrait à prophétiser avec eux et qu'il serait ébougé en un autre homme; tout cela arriva positivement, d'après notre récit¹. Il ressort de là que des troupes de prophètes parcourent le pays, précédés de musique et chantant, c'était évidemment le moyen de réveiller, d'entretenir et de propager l'esprit prophétique, le saint enthousiasme qui animait ces hommes, le rôle religieux dont ils débordaient: c'était une espèce d'armée du salut dans l'ancien Israël.

Ces renseignements sont trop maigres pour que nous puissions nous faire une idée parfaitement nette du prophétisme Israélite des anciens temps. Nous serons pourtant assez près de la vérité, en supposant que ces associations avaient surtout pour but de cultiver le jéhovisme fidèle et, par suite, de réagir contre l'influence cananéenne. Quand ces troupes de prophètes parcourent le pays, c'était incontestablement pour faire de la propagande en faveur de leurs principes. Sans doute, dans ce que nous venons de voir, il n'est pas question de prédication, mais seulement de musique et de chant, accompagnés peut-être de la danse sacrée. Mais ce n'était peut-être là que les moyens d'attirer l'attention du public et de s'exalter soi-même dans son enthousiasme religieux. Le but essentiel aura été d'attaquer ensuite l'idolâtrie et d'exhorter le peuple à la fidélité envers Jahvé. Telles furent, en effet, et la mission capitale et la principale manière de procéder du prophétisme des temps plus récents; en sorte qu'il

¹ 1 Sam., x, 1-13.

est bien permis d'admettre que la même tendance existait, au moins en germe, dès le début. Comme, d'un autre côté, nous savons que l'anathème, impliquant l'extermination de tous les idolâtres et de tous les fauteurs d'idolâtrie, jouait un grand rôle dans l'ancienne histoire d'Israël et que le prophétisme, avant de combattre l'infidélité par des discours et des écrits, avait l'habitude de recourir à des moyens violents pour atteindre son but¹, nous sommes également autorisés à penser que le parti jahviste et prophétique usa d'abord, le plus souvent, de procédés pareils pour défendre le jahvisme contre l'idolâtrie.

Le prophétisme et le naziréisme cherchaient donc à défendre, par tous les moyens possibles, même par la force, les principes du mosaïsme et du jahvisme contre les courants opposés. Ils ont ainsi contribué à détourner Israël de l'idolâtrie cananéenne, qui l'aurait fait dévier de la voie où Moïse l'avait engagé. Ils ont rendu un grand service à la cause de la religion, bien que par des moyens encore fort grossiers, conformes au degré de civilisation inférieure où l'on se trouvait.

La réaction produite par le prophétisme jahviste contre la religion cananéenne peut être constatée dans une foule de cas. Nous nous contenterons d'en citer quelques-uns, qui se rattachent intimement à ce que nous venons de voir. Mentionnons d'abord le *sabbat*. Nous avons vu que celui-ci avait d'abord un caractère astronomique et qu'il devint ensuite, pour les Israélites voués à l'agriculture, un jour de repos, portant ainsi un cachet agricole prononcé. Mais comme, aux yeux des jahvistes puritains, l'agriculture était entachée d'idolâtrie cananéenne, ils ont cherché à donner au sabbat une nouvelle signification et à lui imprimer un cachet exclusivement théocratique. Ainsi, la *Deutéronome* ne se contente pas, comme les législations plus anciennes, de faire du sabbat un jour de repos²; il explique aussi son origine, en disant : « Tu te souviendras que tu as été esclave au pays d'Égypte et que Jahvé, ton Dieu, t'en a fait sortir à main forte et à bras

1) Voy. *mon Théologie de l'Anc. Test.*, p. 73 sqq.

2) v. 14.

étendu : c'est pourquoi Jahvé, ton Dieu, s'est ordonné d'observer le jour du repos¹. Plus tard, on en fit le signe de l'alliance entre Jahvé et Israël, un signe que Jahvé est le Dieu de son peuple et qu'il le sanctifie; c'est-à-dire qu'il le met à part, pour en faire son peuple particulier². On alla jusqu'à soutenir qu'il tirait son origine du repos que Dieu s'accorda le septième jour, après avoir créé en six jours les cieux et la terre³.

Nous avons vu que la fête de pâque avait probablement aussi, en premier lieu, un caractère astronomique et était la fête du printemps, pour prendre ensuite un caractère agricole, en devenant la fête des pains sans levain. Mais les jahvistes puritains ne pouvaient pas non plus approuver cette manière de voir et y voyaient une influence cananéenne. Ils cherchaient donc à rattacher l'origine de cette fête, comme celle du sabbat, à la sortie d'Égypte⁴. Et comme cette fête était une combinaison de deux fêtes différentes, celle du pâque et celle des pains sans levain, il fallut se mettre quelque peu en frais d'imagination pour satisfaire à toutes les exigences. Voici comment on procéda. On fit jouer un certain rôle au sang de l'agneau pascal, celui de marquer les maisons habitées par les Israélites en Égypte, afin que l'ange exterminateur, chargé de mettre à mort tous les premiers-nés des Égyptiens, pût les reconnaître sans peine et les épargner⁵. La fête de Pâque devint ainsi la commémoration de cette préservation remarquable⁶. Pour expliquer l'usage tout agricole de ne manger, pendant toute la semaine de la fête, que des pains sans levain, on racontait que les Israélites durent quitter l'Égypte précipitamment, qu'ils emportèrent leur pâte, avant qu'elle fût levée, et qu'ils en firent des gâteaux à la première station⁷. Quelle explication forcée! Elle l'est d'autant plus que, d'un autre côté, on nous dit que Moïse ordonna d'avancer de manger la pâque avec

1) V. 16; comp. 24, 16.

2) Ex. 24, 12-20; Ez. xxxi, 12, 18 s.

3) Gen. 2, 2 s.; Ex. 16, 11; xxxi, 17.

4) Ex. 12; xxx, 18; xxxi, 15; xxxiv, 18.

5) Ex. 12, 12 s.

6) V. 14.

7) V. 24, 20; comp. Gen. 18, 3.

des pains sans levain¹, ce qui est en contradiction avec l'explication mentionnée.

Tandis que les anciens Israélites n'ont jamais eu ou voulu effacer le caractère anciennement agricole de la fête de la moisson, qui ne devint que tardivement la fête de pentecôte, ils ont transformé *la fête des tabernacles*, comme celles dont nous venons de parler. *Lév.*, xxiii, 41-43 ordonne, en effet, que cette fête soit célébrée à perpétuité, en l'honneur de Jahvé, afin que toutes les générations futures sachent qu'il a fait habiter les enfants d'Israël sous les tentes, après les avoir tirés du pays d'Égypte. Ainsi, on a également enlevé à notre fête son caractère agricole et, par cela même, cananéen, pour lui imprimer un cachet théocratique et jahviste. Et, comme on le voit, la délivrance de la sortie d'Égypte et, de plus, le séjour dans le désert, doivent encore être glorifiés par cette fête, à la place du bienfait des vendanges et de toutes les récoltes de l'automne, comme dans les anciens temps.

A partir d'un certain moment, cette tendance transformatrice dominant tellement les esprits qu'on s'appliquait à effacer jusqu'au caractère si éminemment agricole de l'*offrande des prémices et de la dîme des produits du sol*. Le *Deutéronome* motive positivement cette offrande par la raison que Jahvé a retiré Israël de l'Égypte, pour lui donner le beau pays de Canaan, où coulent le lait et le miel, et c'est ce bienfait dont il s'agit de se souvenir et qu'il faut glorifier, en faisant cette offrande².

Une étude détaillée des différentes législations israélites ferait découvrir, sans peine, beaucoup d'autres cas où l'opposition du jahvisme contre le cananéisme se fait vivement sentir et a grandement influé sur nombre de dispositions qui y sont consignées. Mais nous ne voulons pas, pour le moment, entrer dans de plus amples détails à ce sujet, parce que cela nous entraînerait trop loin. Relevons toutefois encore un point original. Dans un vieux fragment législatif, Jahvé dit à Israël : « Si tu m'élevés un autel

¹ *Y. 3*.

² *xvii, 1-15*.

de pierre, tu ne le bâtiras point en pierres taillées; car, en payant ton ciseau sur la pierre, tu la profanerai¹. » On nous nous trompions fort, on l'on veut défendre ici, contre des innovations cananéennes, une ancienne coutume des Hébreux nomades, inhabiles dans les arts en général et aussi dans celui de tailler la pierre et habitués à construire des autels, en amoncelant simplement un tas de pierres brutes. Les Cananéens, beaucoup plus avancés en civilisation, mettaient assurément plus d'art dans la construction de leurs autels et de leurs sanctuaires. C'était, pour les jéhovistes fidèles, une raison de plus de condamner l'art, qui paraissait entaché de paganisme, et de maintenir l'usage rustique des anciens temps, qui semblait d'autant plus sacré qu'il remontait plus haut et qu'il était un héritage des pères.

Il résulte de cette étude que la religion d'Israël, qui a subi, dans la suite et successivement, la puissante influence de l'Assyrie, de la Babylonie, de la Perse et de la Grèce, a, dès l'époque des Juges, été un mélange d'au moins trois courants différents : la religion primitive des Hébreux, le jéhovisme sinaitique et la religion cananéenne. Nous ne faisons aucune part à l'influence égyptienne, dont on a beaucoup parlé jusqu'à ce jour, mais dont on ne peut découvrir, en réalité, aucune trace parfaitement certaine. Les trois catégories d'éléments divers qui sont entrés dans la composition de l'ancienne religion d'Israël, ont pu être assésés d'autant plus facilement que tous étaient somme toute de provenance sémitique et qu'entre la religion primitive des Hébreux, le jéhovisme primitif et l'ancienne religion cananéenne, il n'y avait certainement pas une différence trop tranchée. Le jéhovisme, qui, sous l'influence du prophétisme, s'éleva, plus tard, à une hauteur extraordinaire et prit un caractère éthique pur et prononcé, n'était lui-même, à l'origine, qu'une religion de la nature, puisque Jéhvé était avant tout envisagé comme le dieu de l'ouragan.

Faisons encore remarquer que nous n'avons pas voulu, dans ce travail, mettre en lumière tous les traits de la religion d'Israël à l'époque des Juges. La prière, différentes espèces de sacrifices

¹ Ex., xx, 25; comp. Deut., xxxiv, 5 et 6; Jos., vii, 11.

et d'autres usages religieux existaient alors à côté de ceux que nous avons mentionnés. Nous n'avons pas eu l'intention de parler de tout ce qui faisait, à ce moment, partie de la religion Israélite; nous avons simplement tenu à relever les conceptions et les usages dont on peut indiquer la provenance et le caractère distinctifs et nous avons négligé, de propos délibéré, ceux qui n'ont guère eu point varié dans les anciens temps, ceux qui sont restés les mêmes ou à peu près chez les Hébreux à l'état nomade et à l'état sédentaire, comme pâtres et comme agriculteurs, sous l'influence du Jéhovisme et indépendamment de cette influence. Et même touchant les éléments distinctifs, que nous nous sommes appliqués à mettre en relief, nous avons moins cherché à être complet qu'à tracer les grandes lignes du sujet.

C. PARROT.

UNE

LETTRE DE SAINT IGNACE DE LOYOLA

A CLAUDE, ROI D'ÉTHIOPIE OU D'ABÉSSINIE

I. — *Introduction historique.*

L'opinion commune des Européens, pendant plusieurs siècles, a été que les Éthiopiens ont été convertis à l'Évangile par l'eunuque, dont il est question au chapitre vin des *Actes des Apôtres*.

C'était aussi le sentiment du *Codex d'Araxi* dont R. Teller nous est le garant, au livre XXVIII de son *Histoire d'Éthiopie*, bien que les paroles du *Codex* indiquent suffisamment que l'attribution du rôle apostolique à l'eunuque de la reine Candace n'ait été que l'écho ou la traduction d'un texte plus antique dont la véracité ne s'appuie sur rien de péremptoire; la grande mission de saint Frumence, en effet, a eu pour objet, non pas une nation à demi chrétienne, mais un peuple juif ou païen, dans son ensemble.

Plusieurs auteurs ont aussi attribué les commencements de la conversion des Abyssins à l'apôtre saint Barthélemy, à saint Matthieu ou même à saint Matthias; nous en avons la preuve dans le livre XVIII de l'*Histoire de Paul Jove*, mais comme rien de précis ne nous y est raconté, soit sur les rois de cette époque reculée, soit sur les pasteurs et l'organisation de cette Église primitive, nous ne pouvons admettre une extension véritable du christianisme en Éthiopie, en dehors d'une connaissance vague de l'Évangile, par le moyen des marchands, des navigateurs qui trafiquaient avec les ports de l'Abyssinie orientale, à l'aide aussi des grands marchés de la Nubie supérieure.

Ce qui semble certain, c'est qu'au temps de saint Athanase, vers l'an 330 environ, et sous le règne de Constantin le Grand,

un négociant de Tyr, appelé Merope, aborda sur le rivage de l'Éthiopie dans la mer Rouge, qu'il y mourut, peut-être de mort violente, au dire de Rufin (*Hist. Eccl.*, I, 5), et qu'il laissa sur ce rivage deux jeunes gens, ses neveux ou ses fils, qui, amenés au roi d'Axum, plurent à ce prince et furent constitués en dignité. Ils se prosternèrent pour accueillir les marchands chrétiens et leur faciliter la pratique de leur religion. Ces deux jeunes gens se nommaient Frumentius, ou Frémonat, d'après les Chroniques éthiopiennes, et Aedesius ou Sidrach, selon les mêmes chroniques (B. Teller, 28, 29 et *sqq.*). Aedesius semble être retourné à Tyr, sa patrie, tandis que Frumence allait trouver saint Athanase, patriarche ou archevêque d'Alexandrie.

Le jeune missionnaire inspira la plus grande estime à saint Athanase qui le consacra évêque, et le mit ainsi à même, quelque temps après, de retourner en Ethiopie où il baptisa un grand nombre d'indigènes, établit des prêtres, des diacres et fonda plusieurs églises (B. Teller, *codex loc.*). Les Chroniques d'Axum rapportent les mêmes faits, en y ajoutant que, dès leur début, Frumence et ses coopérateurs furent très frappés de voir la croix sur le front ou la tête d'une grande partie des femmes de ce pays : circonstance qui peut s'expliquer par les relations des Abyssins avec les marchands chrétiens des contrées du nord; ou encore par les émigrations des chrétiens persécutés sous Dioclétien quelques années auparavant.

Le moine Grégoire, ami de Job Ludolf, et très versé dans l'histoire de l'Abyssinie, sa patrie, déclara au savant historien et philologue saxon qu'aucune prédication sérieuse de l'Évangile n'avait eu lieu en Abyssinie, autre que celle attribuée à un saint homme, nommé Ahha-Salama, sous le règne des frères Arofia et Alseba, contemporains d'Athanase. Or, ce nom d'Ahha-Salama, *pater pateris*, est donné, constamment, à saint Frumence ou Frémonat par les liturgies et les Chroniques abyssiniennes (Ludolf, *Hist. Eth.*, lib. III, cap. II).

Cependant, il est vrai, et, après lui, Nicéphore Calliste (*Hist.*, I, XVII, c. XXII) ont rapporté à l'année 341, qui est la quinzième du règne de Justinien, la conversion des Abyssins, vainqueurs des

Homérites, sous la conduite du roi Adad d'Axum, capitale de l'Abyssinie. Ces historiens paraissent avoir confondu Adad avec Calab (Eleshaas), vainqueur de Dhunnaas et des Homérites ariens ou juifs, dans la première partie du *x^e* siècle. Mais si une grande mission catholique avait eu lieu, en Éthiopie, au temps de Justinien, cet empereur eût choisi, sans aucun doute, des évêques ou des prêtres melchites, c'est-à-dire partisans de l'empereur (*melé*) et du concile de Chalcédoine. Or, les sentiments d'Eutychès et des Jacobites dominaient déjà en Abyssinie, vers la fin du *v^e* siècle; et ce fait, bien établi, réfute les récits de Cédreus et de Néphore.

L'empereur Constance avait cherché, d'ailleurs, du vivant même de saint Athanasius et de saint Eremence, à répandre en Abyssinie les idées ariennes dont il s'était fait le champion. Le prêtre Théophile, surnommé Indicus, reçut, de Constance, d'après Philostorgius (II, 6), l'ordre et les moyens d'aller prêcher la foi d'Arius aux populations situées sur les deux rives de la mer Rouge et sur les bords de l'océan Indien, au sud de l'Arabie.

Théophile n'ayant pas réussi du côté d'Axum, se rabattit sur l'Arabie méridionale où il eut plus de succès et fonda l'église principale de Tophar, ainsi que plusieurs autres. On trouve, en effet, probablement, dans ce fait des succès d'un apôtre arien, au pays des Homérites, l'explication de la grande persécution exercée par Dhunnaas, avec la concours des juifs et des ariens, contre les catholiques de Nedjran, vers l'époque de Calab (Eleshaas) (an. 520 et suiv.).

Nous n'avons pas à nous appesantir sur les événements de cette guerre implacable dont Eleshaas sortit vainqueur et surcroît de la controverse des Homérites, jusqu'aux invasions des Perses. Il nous suffit de noter que l'évêque Théophane et d'autres historiens ont appelé Eleshaas, tantôt Calab et tantôt Adad ou Aidag, et qu'on arrive ainsi à découvrir la confusion des noms et des époques chez Cédreus et Néphore cités ci-dessus (Causais de Perneval, *Arabes en Makh*, tome II). Nous ferons observer encore que plusieurs rois chrétiens avaient régné à Axum, c'est-à-dire, dans l'Abyssinie du nord, avant l'époque de Calab, ainsi que le

prouve Job Ludolf, en apportant le témoignage du Synaxaire éthiopien relatif à la fête des saints Abraham et Atchaba (*iffarid*), qui tombe le 1^{er} octobre dans le calendrier éthiopien, et en mentionnant les rois chrétiens qui ont précédé Calab, au livre II, chap. iv de son Histoire de l'Éthiopie.

À partir de l'époque de Calab, appelé Eleshaz chez les Gèzes, l'Église d'Abyssinie suivit les destinées de celle d'Alexandrie et professa, presque constamment, les doctrines de Dioscore et celles de Jacques Baradôn, lequel a donné son nom aux Jacobites, c'est-à-dire, aux partisans d'une seule nature en Jésus-Christ, quelle que fût, d'ailleurs, la manière dont on entendait, chez les Abyssins et chez les autres, l'identification, la réunion ou la confusion des deux natures.

La révolution qui substitua les Zagonés à la dynastie salomonienne, ou prétendue telle, ne paraît pas avoir influé sur les rapports du clergé abyssin avec les patriarches jacobites d'Alexandrie. Les guerres constantes avec les musulmans et leurs alliés de l'intérieur firent une diversion importante aux querelles théologiques et isolèrent, en outre, les rois ou régents d'Abyssinie des États de l'Europe et des empereurs mélicites ou orthodoxes de Constantinople. La prépondérance des juifs du Samen, province de l'Abyssinie centrale, pendant le règne des Zagonés, n'est pas établie d'une manière suffisante (Ludolf, *Hist. Éthiop.*, t. II, c. v). Ce fut au temps des Zagonés, vers l'an 1177, que le pape Alexandre III écrivit, dit Baroniüs, une lettre au prêtre-roi d'Abyssinie. Le fait est consignés dans les Annales anglaises de Roger, mais Ludolf le met en doute ainsi que la chapelle donnée aux clercs abyssins à côté de la basilique de Saint-Pierre par les papes de cette époque (Ludolf, *Comment.* ad lib. III, c. 12, *Historia Ethiop.*)¹. Il est possible, en effet, que cette lettre d'Alexan-

1) Voir comment il s'exprime : « Les pasteurs romains ne mentionnent pas, à l'occasion, d'offrir leur aide envers l'Église d'Éthiopie, comme s'ils ignoraient que les Abyssins furent monophysites et monothélites, et qu'ils étaient partisans de Dioscore, bien qu'il fut condamné par un concile d'Orient, celui de Chalcedoine ».

« Baroniüs a écrit, d'après les Annales anglaises de Roger (en. Chr. 1177), une lettre d'Alexandre III, avec cette inscription : À nous très cher fils en

des III, ait été adressée à un autre souverain d'Asie ou des Indes, puisque la situation véritable des États du Prêtre Jean en Presé-Jan est demeurée inconnue jusqu'à l'époque des voyages des Portugais dans l'Inde et sur les côtes orientales de l'Afrique.

Les relations avec l'évêque de Rome auraient été aussi reprises, sous le pontificat de Clément V, siégeant à Avignon (Nicolas Godignus, *De Abys. reb.* I, 29). La légation abyssinienne envoyée à ce pontife n'a, d'ailleurs, laissé aucune trace; Ludolf traite de fabuleuse l'histoire rapportée par Louis Urrea, dans son ouvrage *De rebus Abyssinis* (lib. II, c. 10), sans se prononcer sur celle de Godignus ni sur les récits de Aubert Mirvus (*De statu religionis christ.*, lib. III, c. 5).

Les rapports de l'Eglise d'Abyssinie avec Rome furent repris, d'une façon authentique, par le négus ou empereur Zarca-Jakob, vers la fin du concile de Florence, en 1439, sous le pontificat d'Eugène IV. Ce furent des moines abyssins qui, de Jérusalem où ils avaient un couvent, furent envoyés à Florence et qui purent accepter, ainsi que les députés arméniens, le décret d'union des Eglises orientales avec l'Eglise de Rome. On sait combien cette union fut de courte durée et que, plus tard, l'empereur Zarca-Jakob fut anathématisé dans son propre pays, au temps de l'empereur Simeon et de quelques autres, pour avoir favorisé le maintien du schisme entre l'Eglise d'Abyssinie et les Occidentaux. Ce fait se trouve consigné dans les relations au-

thentiques, fidèles et magnifiques du des Indes, le plus saint de tous les pères, etc., que le même Gennadius suppose être adressés au Prêtre-Jean (Prêtre-Jean), qui régnait sur toute l'Ethiopie? Sans doute, lorsque Gennadius écrivait ces choses, le roi des Abyssins était sans pour le Prêtre-Jean. Or, au temps d'Alexandre III, ce roi appartenait à un roi solitaire.

Ludolf ne pouvait pas ignorer, cependant, que le nom d'Ethiopie ou des Indes s'appliquait antérieurement à l'Afrique et à l'Asie du sud. — *Note de l'éd.*

« C'est vers la fin du 15^e siècle que ce nom de Prêtre-Jean semble avoir été attribué par les Portugais au roi des Abyssins, ... »

« Rarinius pense, il est vrai, qu'à cette occasion l'Eglise de Saint-Etienne, placée avec les ligaments adhésifs derrière l'abside de la basilique dédiée à saint Pierre, fut accordée aux Abyssins; et, cependant, Rarinius ignore si cela fut octroyé par Alexandre III ou par quelqu'un de ses successeurs. »

quelles des Pères Jésuites, aux années 1607 et 1608 (*Comm. de Ludolf*, n° 38).

C'est en l'année 1490 que les premiers envoyés du Portugal, après avoir été par le négus Iskander et sa mère Hélène, arrivèrent à Massarah sur la côte orientale de l'Abyssinie, dans la mer Rouge. C'étaient Corilham et Payva qui avaient été chargés de renseigner le Portugal sur la position et la force des États du Prétre-Jean ou du Prest-Jan, comme écrit Ludolf.

Corilham, demeuré seul à la tête de la députation, n'inspira qu'une confiance intermittente à Iskander; il fut gardé à vue et surveillé, néanmoins, à maintenir de bons rapports entre le Portugal et l'Abyssinie, dans le but principal de combattre Selim et les Turcs.

Entre temps, l'impératrice Hélène, grand-mère du négus David II (*Labna-Denghel*, encore de la Vierge¹), faisait partir par Massarah et Goa un marchand arménien, nommé Matthieu, qui, après un long voyage, parvint à Lisbonne et fit décider l'envoi d'une seconde ambassade qui débarqua en 1520 sur le rivage de la mer Rouge. Rodrigo de Lima et le prêtre Alvarez en étaient les chefs.

Les disputes religieuses, concernant les deux natures et les coutumes juives conservées en Abyssinie, compromirent le succès de cette nouvelle mission.

Sans se décourager, David envoya Rodrigo de Lima au Portugal, en 1525, implorer des secours contre les Turcs.

Après bien des lenteurs, un petit corps d'armée portugaise parvint en Abyssinie, vers l'an 1538, sous la conduite des frères Étienne et Christophe de Gama. Le négus David était mort, Claudius (*Atant-Sagheb*; vénéré jusqu'au bout du monde), lui avait succédé (1540). Avec le secours des soldats portugais commandés par Christophe de Gama, Claudius vainquit les Turcs, dès le début de son règne. Par malheur, les violences et les maladroits de Bermudez, institué par le pape patriarche d'Abyssinie, au lieu et place de l'abbé alexandrin, compromirent pour longtemps l'entente des Portugais et des Abyssins, qu'une première victoire sur les Turcs semblait avoir établie.

Le pape Jules III, fatigué des efforts de Bermudez, le remplaça par Nuno Barreto auquel saint Ignace avait confié la lettre qui fait le sujet de cette étude, et qui lui fut remise à l'empereur Claudeius qui vers le commencement de l'année 1556. Les papes, en effet, n'avaient jamais osés d'encourager toutes les tentatives pour se rattacher les chrétiens d'Abyssinie. Laidolf (l. III, ch. ix) nous raconte à ce propos l'histoire suivante :

« Avant le milieu du xvi^e siècle (1533), François Alvarez, prêtre de l'ambassade portugaise en Éthiopie, apporta une lettre de l'empereur David à Clément VII. Alvarez offrit cette lettre, avec la soumission d'usage chez les Européens, au Souverain Pontife, en séance publique des cardinaux, et, en présence de Charles-Quint il promit révérence ainsi qu'obéissance au Pontife, de la part du roi d'Éthiopie..... Les pouvoirs d'Alvarez et les termes de la lettre ne furent pas examinés avec scrupule, on ne rechercha de près à quelle Église et à quelle religion le roi David avait été jusque-là attaché, afin, s'il était besoin, de l'absoudre d'abord du péché d'hérésie, en forme canonique..... Cependant, une sorte d'amitié demeura longtemps entre le Pape et le roi d'Éthiopie, car, lorsque Jean Bermudez vint à Rome demander du secours pour David, souvent défait par les musulmans d'Adel, le pape Paul III, apprenant que le métropolitain Marc (d'Axum) avait désigné son successeur et l'avait ordonné,

Il leur lettres avaient été rendues à Alvarez, qui avait tout à Bologne, en possession de Clément VII et de Charles-Quint. On y affirmait l'hommage du roi d'Abyssinie vis-à-vis de l'Église romaine, au grand applaudissement de la Curie, mais sans aucun résultat, puisque le roi Claudeius déclara qu'il ne reconnaissait point cette mission que plus que les faits lui-même plus tard par le patriarche théologique dans le même sens; comme si la mission n'avait point été autorisée au qu'elle est été mal comprise, et que tout autre affaire, lettre (même, est) est une mission des Portugais (M. Godiguera, Hist., III, II, a. xxi).

Nous ne pouvons, ici, que rendre hommage aux premiers historiens des relations du Portugal et des Églises avec l'Abyssinie. Il est remarquable, en effet, que des hommes tels que Godiguera, Almeida et Toller, sans parti-pris, aient pu venir au bout de ce qui pouvait suffire les suppositions de saint Ignace et, par suite, augmenter les difficultés du patriarche Bermudez, du Père Ovando et de leurs coopérateurs au moment, dans leurs premières relations avec les Églises et du siège de l'Abyssinie.

ne fit aucune difficulté de confirmer cette nomination et de ratifier l'ordination faite par un prélat schismatique. Il y avait à Rome, vers cette époque, des moines abyssins qui s'occupaient d'imprimer leurs livres liturgiques et que le pape aidait de son argent..... Bien plus Pie V, en écrivant à Menas, prince très hostile aux catholiques romains, l'appelle son très cher fils, soit par ignorance, soit pour le gagner par des compliments. C'est pourquoi, plusieurs ont cru que les Abyssins étaient loyaux, alors, pour des catholiques de bonne marque et très soumis au Saint-Siège apostolique; B. Telles se moqua de leur crédulité et avec raison (*Hist. Eth.*, lib. IV, cap. xxi); mais l'espoir vint à plusieurs que ce grand empire, quatre fois plus grand alors qu'aujourd'hui, pouvait être amené à l'obédience de l'Église romaine : *nulla negotia*, dit Lindell, bien que le contexte exige *nil*, ou tout autre terme non négatif).

Quoi qu'il en soit, Ignace de Loyola conçut l'idée de soumettre ce grand empire au Saint-Siège, ainsi que sa lettre en fait foi; et les historiens du temps rapportent même que saint Ignace avait résolu d'aller, de sa personne, près de l'empereur d'Abyssinie. On peut croire que saint Ignace, ne pouvant aller, lui-même, porter les pures doctrines romaines en Abyssinie, choisit avec le plus grand soin quelques-uns de ses Pères, seuls capables alors de répondre à toute sa pensée et aux plus chers desirs de son ordre.

La lettre du fondateur des Jésuites n'était pas de nature à réconcilier les Abyssins avec les catholiques occidentaux. On le verra par l'examen de cette lettre fameuse, en dehors de tout esprit de controverse, et en s'appuyant, avant tout, sur les exigences d'une politique modérée. Les Jésuites le sentirent eux-mêmes, puisqu'en des leurs, le Père Masseius donna plus tard une traduction mitigée de l'épître de saint Ignace (*Hist. Ind.*, lib. XVI).

L'esprit du fondateur de la célèbre Compagnie dirigea toujours, néanmoins, la conduite des Pères Jésuites, à l'exception de Paez ou Pays. On le vit bien, après la mort de ce missionnaire, dans la conduite intolérante du patriarche Mendez, dont les concessions tardives coïncidèrent avec les rétractations du négus Susneus

(Sollan-Sagheb : enjereux vénéré) et l'expulsion des Perses, peu de temps après, dès le début du règne de Basitadas ou Fasiladas (Alam-Sagheb : vénérable au monde), successeur de Suanoz.

Nous n'avons pas traduit, soit en latin, soit en français, le texte espagnol de la lettre, ni les indications en portugais qui l'accompagnent. Les idiomes dérivés du latin et du celtibère sont trop familiers à nos lecteurs ordinaires pour que nous ayons cédé à la tentation d'affaiblir, par une traduction même fidèle, l'énergie et la sincérité des textes que nous apportons.

Que M. Esteves Pereira, lieutenant du génie en Portugal et orientaliste distingué, de qui nous tenons le texte espagnol de la lettre d'Ignace de Loyola, veuille bien recevoir, ici, nos remerciements. Soit manque de loisirs, soit pour tout autre raison, nous n'avons pu trouver à Paris le grand ouvrage de R. Telles ni celui du Père d'Almeida que Telles déclare avoir suivi et résumé; l'obligeance inégale de M. Esteves Pereira n'en a que plus de mérite à nos yeux.

Il nous a signalé aussi une édition, faite par les Pères Jésuites d'Espagne et du Portugal, de la lettre de saint Ignace à l'empereur Claude et de quelques autres documents. Cette publication, qui daterait déjà de dix ou douze années, n'aurait pas été, malheureusement, destinée au public, et l'on peut se demander pourquoi.

Si les supérieurs de la Compagnie de Jésus avaient pensé que la mémoire de leur fondateur aurait pu gagner quelque chose, auprès du grand public, au point de vue de la charité chrétienne et d'un jugement exact des faits déjà connus de l'histoire d'Abysinie et de ceux demeurés douteux, leur devoir eût été de faire connaître le texte de la lettre de saint Ignace. Nous aurions ainsi été mis à même de savoir si M. Telles avait donné un document de seconde main. Leurs précautions, en cette matière, confirmeraient, purement et simplement, la bonne foi, l'exactitude et la compétence de l'abréviateur du Père d'Almeida.

- II. — *Texte espagnol d'une lettre de saint Ignace de Loyola, au roi d'Ethiopie Claudius (Atoq-Saghed), en date du 16 février 1555.*

Carta do nobre Santo Patriarcha Ignacio para o Emperador do Ethiopia Claudius.

Señor mío es el Señor nuestro Jesu Christo. La gracia, salud, y dones espirituales de Jesu Christo sean siempre con vuestra Alteza. Amen.

El serenissimo Rey de Portugal, con aquel gran zelo, que le dio el Señor, para mirar por la honra de su santo nombre, y salud de las almas, que fueron redimidas con la sangre, y vida de su hijo primogenito, me ha significado algunas veces por sus cartas, y Embaxador, lo mucho, que se holgaría en que yo nombrase una docena de Religiosos de nuestra misma Compañía, que llaman de Jesus, con uno, para con título de Patriarcha, y otros dos de Obispos Condujores, emplearse en la reconciliación de ese Imperio, y Iglesia, con la Romana, guiándose todo por mano de su Alteza, como quien con tanto zelo lo encaminó.

Yo, por las obligaciones, que esta nueva planta tiene al servicio de su Alteza, hice el dicho nombramiento; y por su Embaxador pedí luego a nuestro muy Santo Padre Julio III. Pontífice Romano, y Vicario de Dios en la tierra, fuese su Santidad servido de darles autoridad, y potestad, para administrar sus veces con algunos Sacerdotes, y consumados Theologos, que juntamente fuesen por sus acompañados a esse Imperio de vuestra Alteza.

Ayendo yo pues obedecido al serenissimo Rey Don Juan, y nombrado, y recogido de proposito el numero, que representasse el Collegio Apostolico de Christo nuestro Redentor, que son doce Religiosos, sin el Patriarcha, queda contentissimo; de que, yo que a mi no se me ha permitido la jornada, ellos vayan con animo de sacrificar a Dios sus vidas en servicio de vuestra Alteza; alun-

brando en la Fé las almas de los que reconocen su Corona y Imperio.

Y aunque bastara ser esta la voluntad del serenísimo Rey de Portugal, para que yo audiera a ella promptísimamente, no olvido mucho más ver, que estemos los desta Compañía de algun servicio para vuestra Alteza, cuyas cosas son mas, que propias, para con nuestras flacas naciones representarias ante la Magestad de Dios nuestro Señor; dándole infinitas gracias, porque entre tantas, y tan remotas naciones de infidèles, y enmigos del nombre Christiano, tenga a vuestro Alteza tan relieves de su gloria, y honra, que no solo trabaje por conservar, y ensalçar la Fé, a imitacion de sus progenitores, mas procure en sus dias aumentarla, y ponerla en su punto.

Para cuyo effeto ha sido particular providencia de Dios, que traia los santos, y fervorosos deseos de vuestra Alteza, fuesse el socorro espiritual destas Padres, que con legitima, y absoluta potestad de la Santa Sede Apostolica, ayuden con su doctrina, y reparen lo quierben, que en vus de Fé ha ayda en disonancia de la Santa Iglesia Romana, madre de todos los del mundo, a cuyo Vicario tiene Dios dadas sus yemas en la tierra, siendo, como es cosa cierta, que aquellas dos llaves del Reyno de los cielos, que Christo entregó a San Pedro, fuesen la forma de la potestad, que le doró, diciendole (como nos conata por el Evangelista San Mateo): « Et ego illo tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram edificabo Ecclesiam meam, et tibi dabo claves Regni Coelorum; et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis ». Entrególe las llaves, y cumplióle lo que le prometio con la entrega, quando despues de su gloriosa, y triunfante Resurreccion, antes que subiesse a los cielos, le preguntó tres veces (como afirma el Evangelista San Juan), a Simon Joannes diligis me plus hui? » Añadiendo a cada respuesta: « Pisco oves meas »; y encomendandole, no una parte dellas, sino todo el rebaño, con absoluta potestad, para sustentar, y apacentar a las fides con el pasto de vida, donde quiera que estuviessen, y guiarlos a los celestiales pastos de la eterna bienaventurança.

A los otros Apostoles dió Christo nuestro Señor autoridad

limitada, una a San Pedro, y a sus sucesores, *dióla absoluta*, y plenísima, para que deste Summo Pastor, como de origen, y fuente participasen los demás Pastores, y obtuviesen della autoridad, virtud, y potestad determinada, cada qual segun el grado hierárquico, que en esta Iglesia militante tuviesen. Lo qual, parece, avse un tiempo dicho por el Profeta Isaias, en orden al Pontífice Romano, quando dize: « Et dabo clavem domus David super humerum ejus; et aperiet, et non erit qui claudat; et claudet, et non erit, qui aperiat. » Por cuya figura profética *clavemente* se entiende al Apostol San Pedro, y sus sucesores los Romanos Pontífices, a los quales con las llaves se declara averse dado la plena, y absoluta potestad en el cielo, y en la tierra, figura, y insignia deste amplissimo dominio, y jurisdiccion.

Y siendo esto cosa tan indubitable, y cierta, infinitas gracias deve dar vnesta Allexa a nuestro Señor, que en los felicissimos dias de su Imperio, aya sido servido de enviar a essa devota Nacion verdaderos Pastores de las almas, que tienen dependencia del Summo Pastor, y Vicario, que Jezu Christo nuestro Señor dexó en la tierra, de quien reciben la amplissima potestad, que llevan esos Padres, en quienes su Santidad, con particular acurdo y zelo, fue servido de poner los ojos para empreza, que tan en servicio es de Dios, y bien de vuestra Allexa, y su Imperio.

Supuestos estos fundamentos, no sin graves causas les parecia, y sentian mal si el *abuelo*, y padre de vuestra Allexa, de reconocer en lo espiritual al Patriarcha de Alexandria, *que como miembro cortado, y podrido del cuerpo mystico de la Iglesia*, ni tiene movimiento, ni virtud, ni puede recibir la del mismo cuerpo, porque como el sea *schismatico*, y esté segregado de la Santa Sede Apostolica, y de la cabeza de toda la Iglesia, ni puede dar vida de gracia, ni administrar la dignidad, y officio Pastoral legitimamente, ni ella recibe, para poderla dar, *ni comunicar a ninguno por ninguna manera, ni derecho*. Porque la Santa, y Catholica Iglesia solamente es una en todo el mundo, y es imposible, que siendo sola, reconosca juntamente al Pontífice Romano, y al Patriarcha de Alexandria, o que para cada uno se dé

Iglesia particular, y absoluta. Pues como su Esposo Jesu Christo es totalmente uno, así su Esposa la Iglesia ha sido, y es siempre una, de la qual dice, en persona de Christo, el Sabio Salomon en sus Cantares: « Una est columba mea. » y el Profeta Oseas, hablando más en particular a este proposito: « Congregabuntur filii Israel et filii Juda pariter, et ponent solum caput unum. » Y conveniendo mucho después en lo mismo el Evangelista San Juan, dice, hablando en persona de Christo nuestro Señor: « Et tunc unum ovile, et unus Pastor. »

De la misma manera vemos en la Escritura divina, que una tan solamente fue el arca de Noe, en quien se conservó la vida, y no fuera della; uno el Tabernáculo, que llevó el Santo Moysen, y uno el Templo, que El Rey Salomon hizo en Jerusalem, donde obligava la ley a sacrificar, y hacer reconocimiento a Dios, y no en otra parte; una Sinagoga avia, de cuyo juicio, y autoridad dependian las otras, que todo esto es claro, y distinta figura de la unidad de la Iglesia, fuera de la qual no ay cosa buena, ni vida alguna; porque el, que no estuviere unido, y incorporado con este cuerpo místico, imposible es, que reciba de la cabeza (que es Christo) ninguna virtud, ni gracia para conseguir la felicidad eterna. Y aun para que esta unidad de la Iglesia mas claramente constase, es canta en el simbolo del Credo, y confession de la F^e, este artículo: *Credo unam Sanctam Catholicam et Apostolicam Ecclesiam*. Y que se puedan dar Iglesias distintas, y diferentes en numero, y en esencia, esta ja declarado por error, y errar contra la F^e, por todos los sagrados Concilios, que debajo deste unico fundamento se han tenido, con particular asistencia del Espirito Santo.

Y asy conforme lo declarado, y condenado, es error decir, que las Iglesias de Alexandria, Constantinopla, Antioquia, Jerusalem, y otras Patriarcales, ayau, ó puedan tener superioridad, y distincion particular, sino que deben, y han de estar unidas con la cabeza de todas, el Romano Pontífice, que sucesivamente, desde San Pedro (el qual por expreso mandamiento de Dios, elegió para su trono la Ciudad de Roma, que consagró con su sangre, como lo afirma el Santo *martyr* y Papa San Marcello)

han sido adorados por Romanos Pontífices, y por Vicarios de Jesu Christo, sin ninguna duda, ni controversia de tantos, y tan Santos Doctores Latinos, y Griegos, como la Iglesia tiene.

Ha sido esta Fé confirmada por infinitas Naciones, Santos Padres del Yermó, Obispos, y otros innumerables Confesores, con infinitas señales, y milagros, y en fin con la confesión de los Martyres, que muriendo por Christo, *confesaron la unidad de la Iglesia Romana, en cuyo pedro fuese cayò su sangre.*

Conforme a esto aquellos Santos Padres, Obispos, y Prelados, que se juntaron a *Concilio General en Chalcedonia*, todos a una voz clamaron, y llamaron al Papa Leon, Santísimo, Apostólico, y Universal; y en el Concilio General de Constantinopla fue condenada la heresia de los que negassen el Primado del Pontífice Romano sobre todas, y cada una de las Iglesias del orbe de la tierra. A estos tan firmes, averiguados, y sacros Decretos se llega la autoridad del Concilio Florentino, en el qual, presidiendo en el trono de San Pedro el Santísimo Papa Eugenio III. se allaman (entre otras Naciones) los Griegos, Armenios, y Jacobitas, que de común acuerdo, y con particular movimiento del Espíritu Santo pusieron, y definieron este artículo por estas palabras: Definimos, y ordenamos, tener la Santa Sede Apostólica, y Pontífice Romano el Primado sobre todo el Orbe de la tierra, y ser legitimo successor de San Pedro, verdadero Vicario de Jesu Christo, cabeza de la Iglesia, Pastor, y Maestro de todos los Fieles, y a el (en San Pedro) aver sido encomendado el regimiento, y gobierno universal de la Iglesia, con la absoluta posesión de nuestro Señor Jesu Christo, para apacentar, y regir esta máquina de la Santa Iglesia.

Con razón pues el serenissimo Rey David, padre de vuestra Alteza, embiando su Embaxador, y reconocimiento al Romano Pontífice, confesó esta Sede Santa por madre, y cabeza de todas; y asy, entre otras muchas, y maravillosas cosas, que se conservan del, y de vuestra Alteza, como tan su hijo; estas dos son las principales, y bases, sobre que estriyan, y las, que dan, y davan perpetua vida a las otras, para que en memoria de hombres ya mas se olviden, y todos los naturales de esse inmenso Imperio

de vuestra Alteza vivan en perpetua obligacion, de dar infinitas gracias a Dios por tan singular beneficio, como el que han recibido, y reciben de vuestra Alteza, cuya industria, virtud, y valor se ha mostrado maravillosamente para bien universal de todos, siendo el vuestro el primero, que, poniendo *se a los pies del Summo Pontífice*, lo reconoció por Padre, y Pastor de todos, y vuestra Alteza de la misma manera el primero, que del mismo Vicario de Christo pide, y lleva *Paterarcha* para el bien de un Imperio, como tan legítimo hijo desta Santa Sede; pues se ha de estimar por un raro, y singular beneficio (como realmente lo es) estar unidos con el cuerpo mystico de la Iglesia Catholica, que es vivificado, y regido por el Espíritu Santo, y a la qual Iglesia el mismo (como afirma el Apostol San Pablo, y el Evangelista San Juan) enseña, y inspira toda verdad.

Y al estaro don alcanzar a ver la luz de la verdadera doctrina, y obedecer a los sacros documentos, y mandamientos de la Iglesia, llamada por el Apostol a su discípulo Timotheos, Casa de Dios, Columna, y Fortaleza de la verdad; y a la qual prometió Christo nuestro Señor, asistir para siempre, quando dixo por su Evangelista San Mateo: «*Eccc ego vobiscum sum, usque ad consummationem sæculi.*» Quanta mano ay para que den inmensas gracias a Dios nuestro Señor, y Criador essas remotas Naciones, a las quales, por la misericordia Divina, liberalidad desta Santa Sede, solo del Rey David Padre de vuestra Alteza, y por su grandeza, y devocion, los ha solo hecho tan singular gracia? principalmente, como de razon se ha de esperar, que resultará desta reconciliacion, y union, mediante el favor Divino, no solo aumento de los bienes espirituales, mas de los temporales, con particular extension, y grandeza desse Imperio potentissimo de vuestra Alteza, y confusion de sus enemigos.

Son las Sacerdotes, que van a tan santa expedicion, principalmente el *Paterarcha*, y los dos Obispos, sus Coadjutores, y necesarios de santa, y loable vida, passados por el criba d'esta nuestra mínima Compania, y escogidos para este ministerio por ser en singular caridad, y profunda sabiduria, a los quales no falta animo, estrivando en las solidas esperanças del cielo, para sufrir

quantos trabajos, y penalidades se les atravesasen, y en fin la muerte, ofreciendo los, y consagrando los a gloria de Christo nuestro Señor, al servicio de vuestra Alteza, y de esas almas. Dales espuelas al deseo, que llevan, de procurar con todas veras imitar a Christo nuestro Redentor en la salud, y remedio del Género humano, en todo quanto les fuere posible, pues este Señor sufrió terrenal, y afrentosa muerte de su propia, y espontanea voluntad, para hacer la redencion del hombre, a quo se avia obligado: y así dice el por su Evangelista, y regalado Discipulo: « Ego sum Pastor bonus, bonus Pastor animam suam dat pro ovibus suis. »

A exemplo desto Señor van estos Padres aparejados, no solo para ayudar a los que peligran en la Fé, con palabras, consejos, y bienes espirituales, que son socorro del cielo, sino tambien con la misma muerte, si se les ofreciere ocasion, en que confirmar su doctrina, y desear con las vidas, y propia sangre. Espero yo en el Señor, y en el buen animo de vuestra Alteza, que les hará todo favor, y buena acogida tanto mayor, quanto conoce bien, que en lo que toca a la Fé, y credito de lo que publica, o particularmente ellos declararen, y dixeren, pueden hazerlo, en razon de ser Legados d'esta Santa Sede: y vuestra Alteza estar por lo que el Patriarcha principalmente propositore, que es mandado legitimamente de su Santidad, cuya Persona, y autoridad representa; y así darle a el el credito, y a todos los de vós, será darle a la Iglesia Catholica, cuyos interpretes son para la palabra divina.

Y porqu es cosa necesaria, y conveniente, que todos los fieles Christianos rindan con humildad, y sujecion los cuellos al suave yugo de la Iglesia, obedeciendo a sus determinaciones, y decretos, y comunicando, lo que les hiziere dificultad, con los ministros idoneos della, no duda, que la excelente pietad de vuestra Alteza proveerá en toda su Imperio, y Reynos, que qualquiera, y todos, de qualquier estado, y dignidad, que sean, obedezcan, y segun los preceptos, y decretos del Patriarcha, y de sus Coadiutores, y acompañados, sin ninguna replica, ni contradiccion.

Consta por el Decretum, que en todas las dudas, y cuestiones de la antigua Ley seudian a la Synagoga, figura de la Santa

Iglesia, a que aluden aquellas palabras del Salvador : « Super Cathedram Moysi sedebunt Scribæ, et Pharisei » : Y lo que Salomón dice en los Proverbios : « Ne dimittas legem matris tuæ », que es la santa Iglesia. Y en otra parte : « Ne transgrediaris terminos, quos posuerunt patres tui » : que son los Prelados. Y así quiere Christo nuestro Señor, que se esté por lo que en Iglesia determináre, tan precisamente, que dijo por el Evangelista San Lucas : « Qui vos audit, me audit ; et qui vos spernit, me spernit. » Y por San Matéo más claramente : « Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut Ethnicus, et publicanus. » De onde se colige, que no se han de dar aydas, ni credito a aquellas, que dixeren, y sustentaren cosas agenas del sentido de la Iglesia Catholica, como tambien lo dice el Apostol San Pablo, quando escribiendo a los de Galacia, entre otras cosas, les dixo : « Sed licet nos, aut Angelus de celo evangelizet vobis, praeter quam quod evangelizabimus vobis, anathema sit. »

Esto en fin muestran, y tienen los Santos Doctores, los Canones, y Decretos de los Concilios, y el sentido común de los fieles : por lo qual van el Patriarcha, y compañeros ciertos de que vuestra Alteza con su acostumbrada devocion, y sumission Christiana, les recibirá con la dovuta reverencia, en quanto le fuere possible. Y quantos por estas tierras estamos derramados de la minima Compañia, nos ofrecemos a vuestra Alteza por sus siervos en Jesu Christo, y sus continuos Capellanes, como vuestra Alteza nos pueda tener por tales, que en nuestras oraciones, y sacrificios, como havemos ya ordenado, suplicaremos instantissimamente a Dios nuestro Señor, guarde su Real Persona, o esse amplissimo, y devoto Imperio, y Naciones, en la obediencia, y amor de Jesu Christo, concediendole passar de manera por los bienes temporales que no pierda los eternos. Esto mismo Señor, y Dios nos ayude a todos, para executar su santa voluntad, y caminar pie, y devotamente por los caminos de su verdad, dandonos perpetua paz, y fuerzas por su infinita clemencia, etc. De Roma a diez y seys de Febrero de mil y quinientos y cincuenta y cinco años.

Cette lettre est extraite de l'ouvrage de B. Telles, comme l'indiqua la note suivante de M. E. Pereira, de Lisbonne :

História geral do Etiliopia e alta, ou Príncipe João, e do que nelle ঘটনিত os Padres da Companhia de Jesus, composta em meo de Etiliopia pelo Padre Manoel de Almeyda, natural de Viçna, Proximoal e Visitador, que foy na India. Abreviada com mais releppum, e methodo pelo Padre Dailmeir Telles, natural de Lisboa, Provincial da provincia de Portugal : ambos da mesma Companhia. Em Coimbra. Na Officina de Manoel Dias, impressor da Universidade, 1800 (prez 156, vol. 2 an 160, vol. 4).

Dans cette œuvre, on rencontre variantes, on :

História evangelica, politica, natural y moral de los grandes y remotos Reynos de la Etiliopia, Monarchia del Imperador Lemuel Premio Jula de las Indias. Compuesta por el presamado Fr. Luis de Urte. Valencia. 1610 (p. 196 a 201).

III. — Texte latin.

Lettre de saint Ignace de Loyola au roi des Abyssins, Claudius, parue à ce roi par Nicolas Barrelier, traduit, *quoad sensum*, de l'espagnol en latin, par Jean-Pierre Mammes, dans son *Histoire des Indes* (lib. XVI) et ensc par lui Ludolf dans son *Commentaire* (lib. III, n° 192 et 193).

Domine mi, in D. N. J. C. : gratia tue Celsitudini, et salus et affluentia donorum spirituellam a D. N. J. C. — Serenissimus Lusitania rex, pro ea sollicitudine ac zelo, quem illi Deus creator noster ac Dominus dedit ad sancti sui nominis gloriam, et salutem animarum, quem pretioso unigeniti sui Filii sanguine ac morte redemptus sunt, non senuel ostendit mihi per litteras : pergratum sibi fore, si à religiosis nostrae minimae societatis, quam vocant Jesu, duodecim viros designarem à quibus ille patriam hanc, duas ecclesiasticas pariter et successores eligeret, iidem quo a summo Christi D. N. Vicario suppliciter peteret sustentationem et Jus, quo Jure, ad suas quique partes rite obsequas ipsi cum eccordotibus aliis in tua Celsitudinis regna transmitti possent. Ego, pro proximis inter caeteros christianos principes, ejusdem serenissimi regis Lusitaniae meritis erga societatem nostram universam, nostraque vicissim omnium in illum observantia et pietate, foel quod Jussu erat : consaltoque socutus numerum qui Christi, D. N., apostolorumque collegium referret : praeter ipsam

patriarcham sacerdotales duodecim supplementi, ac velut seminarii causâ, & corpore nostro cunctos excepsi : qui ad sublevandas juvenandasque animas, tunc Celsitudinis imperio atque diftanti subiectas, easse vitæque xnam in omnem laborem atque discrimen offerunt. Atque hoc libentius parui, quod præcipuè quoddam abstracto sentio me sociasque meas omnes ferri ad obsequium ac cultum Celsitudinis tue, laud immeritò, quippe quæ, inter tot circumfusas undique nationes infidelium et hostium hominis christianæ, vestigiis infortuna suorum insistent, ad conservandam ac promovendam Christi Domini ac Dei nostri religionem et gloriam diligentèr incumbit. Quam ipsam ob causam optandum fuerat, ut ad hoc tam recte tue Celsitudinis studia conatusque, subdidum accederet spiritalium patrum, quibus et legitima potestas ab hac sanctæ Sedis apostolicæ fastigio derivata, et fidei christianæ puræ et sincera doctrina suppeteret. Quæ nimirum dum sunt claves illæ regni celorum, quas Christus, D. N., S. Petro et omnibus qui deinceps in ejus erant solis sessuri, promisit prius, dein ipsâ re tradidit. Promissi tantummodò cum ad eum dixit : (ut legimus apud dix. Matt. Evang.) : « Ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram edificabo Ecclesiam meam, et tibi dabo claves regni celorum, et quicquid ligaveris super terram erit ligatum et in cælis : et quicquid solveris super terram erit solutum et in cælis. » Tradidit ac promissa patravit, cum post resurrectionem, antequàm ad cælum ascenderet, consociatus ex eo tor (quemadmodum affirmat divus Johannes evangelistæ) : « Simon Joannia, dilige me plus his? » subjunxit in singula responsa : « Pæco oves meas », committens illi non partem aliquam ovium suarum, sed totum prætoris gregem, *universam cum plenitudinè potestatis*, ad alendus vitæ christianæ religionis pabulo cunctos ubique fideles, easdemque ad cælestia sempiterna beatitudinis pascua perducendi. *Ac cætera quidem apostolis auctoritatem Christus, D. N. impertit delegatam, ac veluti extra officium* : at S. Petro ejusdemque successoribus ordinariam dedit ac plenam, ut ab hoc summo pastore, tanquam a fonte, reliqui animarum pastores peterent, eidemque acceptum ferrent, quicquid omnino juris ad eum quisque munus ac regimen obtinerent.

Quod olim adumbrasse per Esaiam Dominus videtur, cum de Eliahu postibus maximo loquens: « Et dabo, inquit, clavem domus David super humerum ejus et aperiet et non erit qui claudet, et claudet et non erit qui aperiet. » Quae videlicet typo figuratus est Petrus, ejusque successores, quibus datam *integram potestatem* declarant claves, consuetum utique symbolum, et insignis plenae atque absolutae dominium.

Quae cum ita sint, Gelastudo tua gratias debet ingentes Domino Dno nostro, quod ipsa regnante potissimum, dignatus fuerit istis nationibus mittere veros animarum pastores, qui a summo penderent pastore ac Vicario, quem reliquit in terris Jesus Christus, D. N., et quantumcumque habent potestatem, quae sanè per ampla est, hanc ab eodem illo Vicario *totam* acceperint. Nec sine causa *patri analogo tuae Gelastudine displicebat*, summi ab urbe Alexandria Patriarcham. Quippe struti divisum a corpore membrum, neque motum, neque sensum, neque omnino vitam a corpore accipit suo: ita Egyptius Patriarcha, sive ille Alexandria, sive Memphis degat, cum *schismaticus* sit, ac *disjunctus* ab hac inextinguenda Sede apostolica, et ab Ecclesia totius capite Pontifice summo, videlicet vitam gratiae et pastorem, auctoritatem nec sibi recipit ipsa, nec alteri impingat valei legitimam impertire. Ecclesia namque Catholica una tantum est in orbe terrarum; neque fieri potest, ut alia Romano Pontifici, alia pareat Alexandrino, uti sponsus ejus Christus unus est, sic sponsa illius unica, de qua Salomon ait in Cantica de (ec.) personam Christi, D. N.: « Una est columba mea »; et Osee propheta: « Congregabuntur filii Israël et filii Juda pariter, et ponent sibi caput unum. » Et in eandem sententiam multo deinde post S. Johannes: « Fiet, inquit nomen, ovile et unus pastor. » Una erit (quomodo in Genesi legimus) Arca Noë, extra quam nulla omnino salus. Unum Tabernaculum quod fabricatus est Moyses, Unum Hierosolymae templum à Salomone conditum, quo in templo sacrificare et adorare oportebat. Una ejus araretur judicio Synagoga. Haec nimirum omnia Ecclesiam denotabant quae una est, una, extra quam nihil boni. Etenim qui cum ejus corpore conjunctus non fuerit, nempe nullum à Christo capite recipiet influxum gra-

tie vivificanti animam ac preparanti ad felicitatem eternam. Hujusce unitatis declaranda causa, contra quosdam hæreticos in symbolo canitur : « Credo unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam » ; damnatusque a sacris conciliis error est, privatas Ecclesias, seu Alexandrinam, Constantinopolitanam, aut similes dari, que comuni omnium capiti subiecte non sint Pontifici romano. Ex quo perpetua serie ab sancto usque Petro (qui Christi Domini Jussu, *uti a dno Marcello martyre traditus est*, Romanam elegit sedem, cumque suo errore sinceris), per tanti romani Pontifices; Vicarii Christi *citra controversiam*, a tot ac tante sanctitatis Doctoribus latinis, grecis, omniumque nationum habitis; ab sanctis *anachoretis*, episcopis et aliis confessoribus *adorati*, tot signis atque miraculis, tot denique martyrum qui in hæc fide et unione S. Romanæ Ecclesiæ vitam profudere, testimonio comprobati sunt. Merito igitur, consentiente episcoporum omnium voce, qui ad *Chalcedonensem concilium synodum* Pape Leoni pariter acclamatum : Sanctissimus, Apostolicus, universalis. Et in Constantiensi damnata est hæresis negantium : super omnes et singulas omnium terrarum Ecclesias primatum romani Pontificis eminere. Ad quas tam disertas firmasque patrum sanctiones ac decreta, concilii quoque Florentini quod sub Eugenio IV. præter alias nationes, a Græcis etiam, Armenis et Jacobitis tanta studio celebratum est, in hæc verba accessit auctoritas : « Definimus sanctum apostolicum Sedem et Pontificem romanum in universum orbem tenere primatum, ac successorum esse Petri, et verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiæ caput, et omnium christianorum patrem et doctorem existere, et ipsi in B. Petro poscendi, regendi, gubernandi universalem Ecclesiam, a Domino Jesu Christo potestatem plenam esse traditam. »

Jure igitur cælestissimus rex David, tuæ Celsitudinis genitor, *misso ad obsequium romano Pontifici deferendum legato*, sanctam hanc sedem omnium matrem ac principem agnovit, cumque alia multa ac præclara ipsius pariter et Celsitudinis tuæ acta numerentur, *tam diu hæc ejusmodi sunt* ut eorum præstantiam nulla unquam obscuratura videatur oblitio ; ac proinde ab omnibus qui sub isto vivunt imperio, immortales auctori honorum omnium

Deo debentur gratiæ pro tam singulari in eos beneficio, vestri decorem operâ, industriâ, virtute collato; cum alter omnium primus se in illius potestate, qui Christi vices gerit in terris, *perpetuâ fore professus sit*; aliter item primus dictum ab eodem Christi Vicari patriarcham verum ac legitimum sacrosanctæ Sedis huiusce filium in sua regna perduxerit. Etenim si in magni cuiusdam beneficii loco habendum est, (ut profectò est) inuito esse corpori mystico Ecclesiæ catholicæ, quod a Spiritu S. vivificatur ac regitur, quam (teste Evangelistâ) idem Spiritus docet omnem veritatem; si extremum est munus, lucem æque doctrinæ intueri et Ecclesiæ fundamenta insistere, quam apostolus Paulus ad Timotheum scribens: « Domum Dei columnam ac firmamentum veritatis » appellat, cui se promittit in æternam affore Christus Dominus, « ecce », inquit: « Ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi », ut legimus apud Matthæum Evangelistam; est sane cur alibi sine gratulentur iste nationes Deo Domino et conditori nostro, cuius providentiâ, *per tuam parentisque Coelestiadem* tanta illis bene dignata est. Præsertim cum iure sperandum sit, ex hac ipsâ conciliatione consensuque fore, Christo Domino amoderante, ut cum spiritualibus temporalia quoque incrementa, non sine amplificatione imperii tui et hostium abjectione proveniant.

Sacerdotes qui mittuntur isthuc, omnes quidem, sed præcipue patriarcha, coadjutoresque et successores ejus duo; spectatâ admodum virtute sunt et nostrâ in societate probatè per omnia; ac propter illustrem charitatem, et exquisitam rectamque doctrinam ad hoc tanti momenti opus adsciti. Neque verò illis animus in lilipsum aut alacritas deest, haud levi conceptâ fiduciâ, habere suos ad Christi Domini gloriam, tum Coelestiadis rem, animarum auxilium pari cum opere præsto collocandi, Romanæ quippè ecclesiæ amor illos, et Christi Domini aliquâ rationem ex parte invitandi, extimulat studium; qui cruciatus ac necem subit volens ac filius, ut mortales ab æternâ calamitate redimeret, atque sic dicit per Evangelistam: « Ego sum pastor bonus; bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis. »

Hoc exemplo incitati Patriarcha et ceteri parati veniunt, non

verbo duntaxat, consilioque et spiritualibus adiumentis, sed ipsâ morte, si res ferat, periclitantibus animis opulari. Tunc Celsitudo quoque interiorum illas ad consuetudinem ac sanctioritatem admiserit, ut majorem, ut spero, capiet in Domino voluptatem. Jam vero quod pertinet ad fidem ac pondus eorum que ab ipsis, vel publice, vel privatim exponantur, non ignorat Celsitudo tua, omnium (quatenus ritè legati sunt) sed Patriarchæ præcipue dilectis apostolicæ fidei pondus et auctoritatem inesse, ac perinde illis æquè ac Ecclesiæ studi oportere; cuius ab ipsis interpretanda sunt verba et sententia. Et quoniam Christi fideles omnes Ecclesiæ firmiter assentiri, ejusque decretis obtemperare, et si quid existat ambiguum aut obscurum, eandem consulere necesse est, non dubito quin tua excellens pietas probitusque publico edicto curatura sit in suis regnis, ut omnes omnium ordinum homines, tum Patriarchæ ipsius, tum eorum quos ille sibi substituit, dicta, præcepta, responsa, citra ullam dubitationem sequantur.

Constat ex Deuteronomio de controversiis omnes ac nodis ad synagogam Ecclesiæ prænucliam referri solitum : hinc illa quoque Christi Domini verba : « Super Cathedram Moysis sederunt Scribæ et Pharisei ». Id ipsum in Proverbiis docet Sapientia Salomonis, cum ait : « Ne dimittas præcepta matris tue » (est est Ecclesia), et alibi : « Ne transgrediaris terminos quos posuerunt Patres tui. » Si sunt ejusdem antisites. Denique tantum Ecclesiæ suæ tribui ac deferri vult Christus Dominus, ut per S. Evangelistam Lucam aperte denuntiet : « Qui vos audit me audit, qui vos spernit me spernit », et per S. Matthæum : « Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. » Ex quo apparet, ne aures quidem precludas his qui alienum quippiam a sensu et interpretatione catholice Ecclesiæ attulerint. S. quoque Paulo in Epistola ad Galatas idipsum præmonente, cum ait : « Si aliud vobis angelus de celo evangelizaverit, præter id quod evangelizavimus vobis, anathema sit. » Ad summum, hic idem S. Doctores, Conciliorum canones, fidellum omnium consensus, et consuetudo plane demonstrant; ac vicissim Patriarchæ ac sociis pariter omnibus certum est fixumque, Celsitudinem tuam assidue cultu, submissione, atque etiam, quoad fas

plumque fecit, indulgentiâ prosequi. Nos vero, quotquot in hisce terris » minimâ nostrâ Societate retinemur, tum Celsitudi ad omne obsequium in Domino paratissimos habeat.

Nostri quidam certis precibus ac sacrificiis, ut jam institui-mus, Deo supplicare pergemus, ut regiam Celsitudinem tuam, regnumque istud amplissimum in sancto Christi fundatu con-servat; deique illi ita transire per bona temporalia ut non amit-tat æterna. Ipse idem Deus ac Dominus noster, omnibus ad sanctissimum ipsius voluntatem, et clarè cernendam et rite exeq-uensdam, perpetuum lumen ac viros pro eâ infinitâ bonitate suppeditet.

Rome, vi Calendas Martias M. D. LV.

N. B. Cette version de Jean-Pierre Masseius a peut-être été faite d'après un autre texte latin plus conforme au texte espagnol. C'est dans cette dernière langue que saint Ignace a rédigé son épître à l'empereur abyssin, puisque d'Almeida et B. Tellez nous ont donné ce document dans l'idiome national d'Ignace de Loyola. Tellez n'avait pas besoin, d'ailleurs, de traduire en espagnol un document du caractère qui, vu les relations du Portugal et de l'Es-pagne avec l'Abyssinie, avait dû, tout naturellement, être rédigé en espagnol, en portugais et surtout en latin, langue consacrée aux affaires ecclésiastiques de l'Occident avec l'Orient; mais le fondateur de la Compagnie de Jésus aura mieux aimé se servir de sa langue maternelle pour exprimer plus exactement toute sa pensée.

IV. — *Comparaison du texte espagnol de la lettre donné par B. Tellez, avec la version (quoal sensum), de L.-P. Masseius.*

Nous avons souligné, dans le premier texte, seul authentique d'après les historiens les plus sérieux, ce qui a été omis dans la version de Masseius, ou ce qui exprime, avec plus de développe-ment et une énergie digne de saint Ignace, les opinions religieuses et les sentiments particuliers du supérieur et de l'inspirateur des missions des Jésuites en Abyssinie. Nous parcourrons, rapidement

et dans l'ordre numérique, les omissions, les différences et les variantes.

1. Ces mots : « la réconciliation de esse Imperio y Iglesia con la romana » ne se trouvent pas dans la traduction de Masseius. La Compagnie de Jésus avait jugé, probablement, que les expressions de saint Ignace pouvaient froisser l'empereur, le clergé et le peuple de l'Abyssinie.

2. La même remarque doit être faite par rapport au passage suivant du texte espagnol : « y reparen la quiebra que, en cosas de Fè, ha avido en dissonancia de la santa Iglesia romana, etc. » l'Église abyssinienne pouvait se défendre, en effet, et déclarer qu'elle avait suivi depuis des siècles une grande partie de l'Orient chrétien, dont elle recevait la discipline, les traditions et l'ordination.

3. L'intention de Masseius et de ses inspirateurs devient évidente dans l'omission des qualificatifs injurieux au patriarche d'Alexandrie : « Qui como miembro cortado y podrido del cuerpo mystico de la Iglesia, etc. » et quelques lignes plus loin : « ni comunicar a ninguno por ninguna manera ni derecho. » Les théologiens disent, communément, que l'Église supplée, d'habitude, à l'insuffisance ou à l'ignorance de ses ministres. Saint Ignace allait jusqu'à refuser ce pouvoir à l'Église, et à multiplier ainsi les nullités provenant d'une cause involontaire.

4. Le fondateur de l'ordre des Jésuites n'a pas pris garde, en citant le passage du *Credo* de Nicée et de Constantinople : « Credo unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam », que les Abyssins pouvaient lui répondre : Nous récitons et nous chantons, comme vous, le même *Credo*, sans avoir appris de nos ancêtres qu'il n'y avait qu'une seule Église apostolique, celle de Rome. Masseius a seulement passé sous silence les expressions de « y crime contra la Fè, » qui lui auront semblé probablement devoir déplaire aux chrétiens d'Abyssinie.

5. A l'époque de saint Ignace, le pape Marcell était encore confondu avec son prédécesseur saint Marcellin, et les décrétales qui portent le nom du second (vraies ou fausses) étaient attribuées au premier. Masseius répète, mot à mot, l'allégation de

saint Ignace. Il ne diffère du texte qu'il avait sous les yeux qu'en omettant la fin de l'absolue : « en oya poder firme cayo au satragu », comme « il n'avait pas voulu donner aux attestations des papes Marcellin ou Marcel plus de valeur qu'elles n'en méritaient.

6. Le concile général de Chalcédoine était appelé par les Abyssins : un *concile de chrétiens*. C'était pour le moins très irrévérencieux. Saint Ignace l'ignorait probablement; sans cela il n'aurait pas cité, parmi ses autorités, le concile contre lequel les chrétiens d'Abyssinie n'ont cessé de nourrir des haines irréconciliables. — Même remarque à faire sur les Arméniens et les Jacobites que saint Ignace prend à témoins. Les Églises d'Arménie, de Syrie et d'une grande partie de l'Orient ne tinrent aucun compte, en effet, des concessions faites à Florence par quelques-uns de leurs délégués. Masselin, qui reproduit fidèlement ce passage, omet, toutefois, le terme *absolute* que saint Ignace semble affectionner. Les canonistes savent très bien qu'une différence existe entre *piena* et *absolute*; Masselin ne l'ignorait pas non plus.

7. Il nous faut relever quelques assertions erronées, dans la page suivante du texte espagnol. Saint Ignace confond, presque toujours, le roi ou négus David avec son aïeul Hélios, ainsi que les faits et gestes de Tsagazach (un imposteur, parait-il), avec les instructions véritables des empereurs David et Claudius¹.

1) Saint Ignace de Loyola, en rappelant à Claudius que son père David et lui avaient prêté obéissance au Pape romain, était probablement trompé par les termes dont se servit Tsagazach, dans son discours au pape Clément VII, d'après et d'après les récits par Alvarre ou quelques autres, à la suite de la légation venue en recherchant arméniens, Matthieu, lequel s'était battu à braver les ennemis du Portugal. Voici en quels termes Ludolf (Hist. Eth., lib. II, c. xxx) raconte ce qui concerna les missions de Matthieu et de Tsagazach :

« Dans l'empire des Héthas, aïeul de David, régnait, vers l'an 1360-1369, une Portugaise ou Arménienne nommée Mathieu et fut adjoint un jeune homme, noble chrétien... Mathieu, chef des maîtres des Arches, parvint à Goa, appelé d'Albuquerque, avec son compagne, qui vint de retour trois années dans l'Inde; Mathieu arriva enfin en Portugal, sous l'année 1513... Après bien des disputes et des hostilités, il fut envoyé comme ambassadeur de l'empereur Hélios, et une nouvelle légation portugaise fut décidée avec l'intention pour chef, Gaton d'Almeida en route, Rodrico de Lima le remplaça avec François Alvarez pour

Musaeus a traduit, ici, plus exactement que de contourner; il n'a pu s'empêcher, pourtant, d'omettre les termes excessifs du texte primitif : « puniendo te a los pies del summo Pontifice ». L'orgueil des négus aurait trop souffert de ces paroles si humbles, contre lesquelles avait déjà réclamé Claudius, successeur de David (Lindolf, *Ibidem*).

8. C'était Tsagozab; un noble abyssin venu avec Alvarez, qui avait servi d'instrument aux Portugais, au prêtre Alvarez et à d'autres encore, probablement, dans le but d'obtenir du pape Clément VII ou de faire imposer par lui aux Abyssins un patriarcat et tout un clergé occidental. L'empereur Claudius et ses successeurs jusqu'à Susneus n'ont cessé de protester contre ces démarches. Il leur fallait, avant tout, des armes et des soldats contre les musulmans; mais les missionnaires s'étaient glissés parmi les combattants; les uns devaient faire accepter ou tolérer les autres; c'est en qui ressort de toutes ces légations suivies aussitôt de protestations et d'explications confuses (voir Nie. Guil. lib. II, c. xvm, *Alas, rex*, et la relation de P. Pays ou Paéz, lib. II, c. vi). Les négus d'Abyssinie, en acceptant les secours des Portugais et l'arrivée de plusieurs familles catholiques d'Occident, n'avaient jamais entendu les priver de l'assistance religieuse de leurs peuples, sans vouloir s'engager à rien de plus. Mais la présence de prédicateurs aussi ardents que les Jésuites explique assez les troubles religieux et les malentendus nombreux de cette époque de l'histoire abyssinienne.

Musaeus a maintenu, dans sa version, la demande d'un patriarche et de plusieurs coopérateurs. Il ne pouvait omettre ce passage du texte primitif, sans faire crouler par la base tout l'édifice des premiers projets du Portugal et surtout ceux de la Compagnie naissante de Jéhu.

9. Saint Ignace prie ensuite le négus de considérer le patriarche comme le représentant légitime de l'Eglise, de le croire et de lui

duplén, ... Roderic de Lima fut retenu six années en Abyssinie, avant d'être relâché par le souverain. Roderic de Lima fut enfin congédié, et on lui adjoint pour compagnon Tsagozab, qui demeura longtemps à Lissabon et ne parvint auprès du pape que longtemps après, en 1552. »

obéir : « Y assel dar le a el el credito... sans darle a la Iglesia catholica ». Masseius exprime la même obéissance, d'une autre manière, et sans épithète au mot « Église » : « Illis a quib. ac Ecclesiam credi oportere ». Par contre, il a voulu atténuer les paroles un peu dures de son texte, quelques lignes plus bas : « sin ninguna replica ni contradiccion », en les rendant ainsi : « citra ullam dubitationem ».

Il est inutile de faire ressortir combien les expressions « sui ac costumbrada devocion y sumission christiania », vers la fin de cette lettre, devaient déplaire à Claudius qui n'avait jamais professé qu'une grande estime des armes portugaises et un grand désir de recevoir leurs secours contre les Turcs. Masseius se tire d'affaire par une tournure cicéronienne « assidua culta, submissione atque etiam quoad fas plimque ferat, etc. », moins lourde et moins désagréable que la pericope de saint Ignace. Nous en dirons autant de l'offre naïve du fondateur de la Compagnie : « nos offeremus a vniuersa Altorum per sua siervos, y nos continuos capellanos, etc. ». Un clergé de Jésuites eût semblé dangereux probablement, c'est pourquoi Masseius se contente de traduire ainsi : « nos vero... tua Celsitudo ad omnia obsequium in Domino paratissimos habeat ». Il y mettait de la réserve et paraissait plus inoffensif à des souverains très ombrageux.

La célèbre confession de foi de l'empereur Claudius, dont l'authenticité est hors de doute, bien que l'occasion de cette confession ou apologie ne soit pas aussi assurée, prouve suffisamment que Claudius n'était pas, à la date de ce document (23 juin 1533), dans les sentiments que saint Ignace se plaisait à lui supposer. Le concile de Chalcédoine y est passé sous silence; la soumission de l'Église d'Abyssinie au patriarche de l'Occident n'y est nullement indiquée; Claudius défend surtout son Église contre le reproche de judaïsme. Pour le reste, il s'en rapporte aux Évangiles, aux Apôtres, à saint Paul, surtout, et aux trois premiers conciles généraux (*Commentaire de Ludolf. ad lib. III Hist. Eccl., n° 12*).

Cet empereur discutait fréquemment avec les Pères Jésuites sur les matières de controverse et, d'après Telles (lib. II, c. xxvii),

Il donnait souvent du fil à retordre aux théologiens de la mission portugaise, car il passait pour le chrétien le plus instruit de son empire. Saint Ignace ignorait encore cette qualité du roi, entre les mains duquel sa lettre fameuse devait tomber, sans produire aucun résultat appréciable.

En quelle estime Claudius devait-il tenir Tsagaznah envoyé à Lisbonne avec Alvarez et dont la profession de foi est maltraitée par Tellez lui-même? (lib. iv, c. xii) : « Le monde saura un jour le peu de croyance qu'il faut accorder à Tsagaznah qui, d'accord avec Alvarez, déclarait les Abyssins excellents catholiques et faisait tous ses efforts, à Lisbonne, pour colporter les rêveries de sa protestation de foi. »

Le moine Grégoire, ami de Ludolf, lui avait déclaré, d'ailleurs, que la réputation de ce Tsagaznah était assez triste dans son propre pays où on l'appelait couramment : *emessé gadim*, c'est-à-dire *bestes coups* (Ludolf, *Hist. Eth.*, lib. II, c. xvi et *Commentaries* ad lib. III, c. v).

10. Saint Ignace a daté sa lettre du 16 février 1535; Masséius écrit au bas de sa traduction : le 7 des calendes de mars 1534. Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de faire coïncider les deux dates. On voit combien il peut exister de distance, même dans les moindres choses, entre un texte et sa version : *traduction, trahison!* Cette différence de date donnerait à penser que Masséius avait sous les yeux un texte déjà remanié.

Ce qui ressort surtout de cette comparaison entre les deux documents, c'est que Masséius a maintenu les principales assertions et prétentions de saint Ignace, en matière de gouvernement ecclésiastique, identifiant l'Eglise avec le pape et faisant bon marché des traditions antiques des Eglises orientales. Saint Ignace s'exprime avec rigueur, nous pourrions dire avec intolérance; Masséius omet parfois certaines affirmations et le plus souvent atténue les termes et le ton du document espagnol. En somme, pourtant, les deux textes s'accordent à annoncer les pures doctrines ultramontaines du xvi^e siècle, sans se mettre en peine des répugnances plus ou moins légitimes des grandes Eglises de l'Orient et de l'Afrique; sans faire la moindre concession au point

de son particulier de ces Églises, en ce qui touchait à leur accord préalable, soit par un concile général, soit par tout autre moyen.

Cette même conclusion ressort clairement d'une lettre écrite le 15 septembre 1536, à ses supérieurs par Gonzales Rodriguez, jésuite, et donnée par Nicolas Godigno (lib. II, cap. xxviii), ainsi que par B. Telles (lib. II, cap. xxiii). — Landolf a suppléé et corrigé l'une par l'autre (lib. III, esp. ix, n° 182 de son *Commentaire*). En voici les principaux extraits :

« Après ces choses, (c'est-à-dire, après les difficultés opposées par l'empereur Claudius au retour de Rodriguez en Europe), le quatrième jour des années d'octobre, la mère de l'empereur m'envoya un de ses serviteurs pour me dire qu'elle désirait m'entretenir et sur le calice que j'avais apporté de Goa. Ayant reçu son message, je suis parti aussitôt avec quelques Portugais que la reine voulut admettre à son audience ainsi que moi. A la suite de quelques paroles, dès qu'on en fut venu à l'affaire de la religion, elle s'exprima en ces termes : Puisque votre croyance et la nôtre ne diffèrent absolument en rien, mais qu'elle est une seule et même chose, pourquoi faudrait-il, je vous demande, rédiger quoi que ce soit à ce sujet, et inquiéter sans motif des esprits tranquilles ?

À cela j'ai répondu brièvement : Vous pourrez reconnaître par l'écrit que j'ai rédigé, si vos Abyssins tiennent la voie droite de la vérité. Je vous affirme, Impératrice, que dans le cas où vous ne seriez tenue par aucune autre erreur, le seul fait de votre séparation du Pontife romain, vicaire du Christ sur la terre, suffirait et au delà pour votre perte éternelle.

« Elle me répondit que son peuple et elle-même ne se montraient pas désobéissants, et qu'avant tout ils se soumettaient au Christ vivant dans les cieux. Je n'ai alors qu'on pût se dire soumis au Christ, quand on ne l'était pas à son vicaire, le Pontife romain, puisque le Christ affirme, lui-même : « Qui vous soumet à moi, se soumet à moi-même » et que, si la parole de saint Jean est véritable : « Il y aura un seul berceau et un seul Pasteur », quel serait, d'après sa croyance, ce pasteur unique désigné par saint Jean.

« Elle répondit : C'est saint Pierre. — Si celui-ci, répliquai-je,

est seul pasteur, il faut que cette charge appartienne aussi aux successeurs de ce même Pierre. — Ni moi, ni mes peuples, dit-elle, ne refusons l'obéissance à saint Pierre. Nous sommes, à présent, dans la même foi que nous l'avons eue dès le commencement. Si cette foi n'était pas droite, pourquoi, durant tant de siècles, personne ne s'est-il trouvé qui nous avertit de notre erreur?

« Ici, je répondis : Le Pontife romain, qui est le Pasteur de l'Eglise entière du Christ, n'a pas pu, dans les années précédentes, envoyer aucun docteur en Abyssinie, parce que les mahométans environnaient toutes les issues, et ne laissaient arriver personne jusqu'à vous; mais, à présent qu'une voie maritime était ouverte vers l'Ethiopie, le Pontife romain exécutait ce qu'il n'avait pu faire auparavant.

« — Depuis la fondation de l'Eglise jusqu'à l'année 448, chez les Abyssins et dans tout le patriarcat d'Alexandrie, la chose avait bien marché; mais, ensuite, tout s'était précipité vers la ruine; si donc on veut être sauvé, il ne faut faire qu'un corps avec le chef légitime. — Une affaire si importante, répliqua-t-elle, doit être achevée par un concile : à savoir, que les quatre patriarches œcuméniques s'entendent avec le Pontife romain pour délibérer sur une matière aussi importante, et décider ce qu'il faudrait faire, par leur autorité. Car abandonner les mœurs anciennes et les vieux rites par l'effet d'une volonté particulière, pour en prendre de nouveaux, est une chose pleine de péril et d'offense; et quel scandale ne serait-ce pas pour le peuple entier? — Les vérités de la foi, répliquai-je, ne sont pas choses nouvelles, mais très-anciennes, et les matières de foi ne sauraient donner lieu à scandale, tandis qu'elles se font plutôt disparaître. »

Gonzales Rodrigue écrivit, ici, de répondre à l'impératrice au sujet d'un concile général.

Ce qui suit se trouve, seulement, dans B. Teitez.

« Or, elle me dit : Afin de nous porter ensemble au secours de l'arbre et pour laisser les rameaux intacts, nous pourrions traiter cette affaire avec le Patriarche alexandrin, suivant la constitution du concile de Nicée, et nous laisserions (en attendant) les choses dans leur état. — C'est aux malades, répondis-je, de cher-

cher le médecin avec les remèdes et les médicaments.... C'est pourquoi il fallait interroger le Pontife romain, ou plutôt accepter de lui les médicaments et les médecins qu'il vous enverrait.

« — Elle me dit : Nous ne sommes pas malades et n'avons pas besoin de remèdes, car nous sommes unis au Christ qui vit dans les cieux... mais comment faire pour nous unir aussi avec le Vicaire du Christ ?

« — Je répondis : ceux-là ne sont pas unis au Christ dans les cieux qui ne sont pas unis par la charité, l'obéissance et la foi avec son Vicaire sur la terre.

« — Comment arriver à cela ? me dit-elle,

« — Que la reine et son fils, répliquai-je, écrivent au Patriarche alexandrin et lui demandent s'il veut obéir au Souverain Pontife romain, de même qu'il lui a obéi autrefois, et s'il veut persister, avec lui, dans la même foi que celle dans laquelle il demeure uni avec lui jusqu'à l'av du Christ 448. S'il refuse, on le mettra de côté comme un hérétique, et par ainsi la ruine et son fils accepteront la doctrine du Patriarche que le Pontife romain doit leur envoyer.

« — Ne parlons plus de cela, me dit-elle, car il nous est défendu par notre patriarche, sous peine d'excommunication, de disputer sur ces matières. »

Gonzales Roderic ajouta que l'excommunication du Pontife romain était autrement redoutable, et ces paroles mirent fin à la conversation.

On voit, par cet entretien, comme par d'autres faits du même ordre, que Roderic et les Jésuites s'attachaient, inébranlablement, aux instructions et aux sentiments de saint Ignace : que, selon eux, tout devait se résoudre par l'autorité du pape, et non par la réunion des patriarches d'Orient, soit en concile général, soit de tout autre manière.

V. — Conclusion.

La mission des Jésuites en Abyssinie entreprise sur des rapports mensongers, des faits contestables et à la suite de légations plus ou

moins sincères, ne devait réussir qu'un instant pour sombrer à jamais. La lettre de saint Ignace en est la préface; sa teneur en fait prévoir les difficultés; l'annonce d'un patriarche latin et de ses coadjuteurs devait mettre le comble aux défiances des Abyssins. Le Dominica L. Urreta, lui-même¹, malgré les écarts de son imagination et son manque absolu de critique historique, n'a pu s'empêcher de blâmer énergiquement les débuts de la mission jésuitique : « Maximè verò indignabatur Claudius, cum significatione precedente... patriarcham et episcopum in regnum suum mitti, quasi hoc foret in parilibus infidelium, aut ipse esset schismaticus, cum tamen collegium suum haberet Romæ (Ludolf, *Comus. ad præmium*). »

L'existence d'une communauté éthiopienne à Rome n'est rien moins que prouvée à cette époque; mais l'opinion manifestée par L. Urreta, au nom de Claudius, n'en demeure pas moins un fait vraisemblable et considérable.

Quoi qu'il en soit, Minas (Admas-Saghad) traita les missionnaires latins en ennemis, pendant les quatre années que dura son règne (1539-1543).

Son fils Sariza-Denghal (rejeton de la Vierge), appelé aussi Malak-Saghad (roi vénéré), continua l'opposition aux entreprises du Portugal et des Jésuites, bien qu'il eût devant adresser à Philippe II d'Espagne, maître alors du Portugal, une demande de secours en hommes capables de fabriquer des canons et des

1) Louis Urreta, moine dominicain de Valence, dont l'ouvrage, paru à Liège, en 1598-1611 (*De rebus Abyss.*), renferme une série d'erreurs, pour ne pas dire de mensonges, touchant les affaires d'Éthiopie. H. Tafel, dont l'ouvrage si estimé n'est en somme qu'un résumé du grand ouvrage d'Alonso, n'a pu s'empêcher de traiter Urreta comme il le méritait (ib. I, ib. II, ib. IV, passage).

Urreta rapportait constamment les croyances des Européens au sujet de l'Abyssinie. Saint Ignace pensait comme le Dominica qu'il ne connaît jamais, probablement, et ne veut pas laisser suppositions qui ont donné naissance à sa fautive lettre et aux nombreuses erreurs dont elle fut accompagnée et suivie.

Nous avons, d'ailleurs, vu, autre part, le soutien du L. Urreta à propos de la déclaration, les par Nurek devant le Pape et l'Empereur, déclaration faite en faveur du catholicisme éthiopien et des désirs très orthodoxes des souverains de cette contrée. En cette circonstance, L. Urreta émettait ses idées particulières ou celles de son ordre, pour ramener tout à la vérité.

musulmans de guerre. Orindo, successeur du patriarche Bermudez, continuait à vivre paisiblement à Frémonat près d'Axum, par un effet de la tolérance politique de Malak-Saghad; ce qui n'empêcha pas plusieurs Jésuites de périr alors du mort violente, en Abyssinie, jusqu'à l'année 1596 où finit le règne de Malak-Saghad.

Nous arrivons ainsi au règne de Za-Denghel, nommé aussi Aznal-Saghad (vénéré jusqu'aux confins) et à l'arrivée du Père Paëz. L'empereur, émerveillé du savoir faire de Paëz et de la doctrine de ses élèves (1604), se montra disposé à embrasser le catholicisme et adressa au roi Philippe III et à Clément VIII des lettres que nous a conservées B. Toller (*Hist. gén. de l'Éthiopie*, lib. III, c. xviii).

Les dispositions favorables d'Aznal-Saghad à l'égard du catholicisme occasionnèrent des révoltes sanglantes, à la suite desquelles Soumayos, Sumeus (Seltan-Saghad : empereur vénéré), arriva au trône (1605). Ce fut Soumayos qui, converti au catholicisme par le P. Paëz en 1622, adressa peu après à ses sujets une déclaration de foi, dans laquelle il exposait le sentiment catholique au sujet des deux natures en Jésus-Christ, et son opinion personnelle touchant les Abénas métropolitains, envoyés d'Alexandrie et leur façon de vivre scandaleuse. Le nouveau patriarche, Alphonse Mendes, arriva à la cour de Soumayos, en février 1626, et il y fut reçu avec toute sorte d'honneurs; l'abjuration solennelle eut lieu, alors, ainsi que le serment d'obéissance au pape Urbain VIII (le 12 février; voir la relation de Mendes et l'*Hist. gén.* de B. Toller, lib. I, c. 1-14).

Les Pères Jésuites avaient imbu leurs principaux adeptes de leurs doctrines particulières touchant le domaine direct et indirect, attribué par eux aux pontifes de l'Église romaine. On en voit la preuve dans le serment prêté à cette occasion par Selachristos, frère aîné de Soumayos : « Ego juro quod principi cui patrie cui in imperta heredi obedire velim, ut fidelis vassallus, modo ille velit defendere et promovere S. fidem catholicam, nam extra hoc, ego futurus sum primus et maximus ejus inimicus. » Plusieurs princes et officiers généraux de l'armée imitèrent

l'exemple du Jeûne de l'empereur (Indulf, *Comment.*, n° 118).

Summus ou Samsoyas (Seltan-Saghad) avait abjuré et prêté serment, dans les termes suivants : « Nous, Seltan-Saghad, roi des rois de l'Éthiopie, croyons et confessons que saint Pierre, prince des apôtres, a été établi, par le Christ, notre Seigneur, chef de toute l'Église chrétienne, et que le principat et la puissance sur le monde entier lui ont été données par ces paroles : « Tu es pierre, et sur cette pierre etc. » nous croyons, sensiblement, que le Pape romain, légitimement élu, est le vrai successeur du saint Pierre, apôtre; dans le gouvernement (de l'Église); et qu'il a le même pouvoir, la même dignité et primauté sur toute l'Église chrétienne. Donc, nous promettons, offrons et jurons au Saint-Père Urbain VIII, et à ses successeurs dans l'administration de l'Église, une vraie obéissance, et nous soumettons, humblement, notre personne et notre empire à ses pieds. Ainsi Dieu nous aide et ces saints Évangiles » (B. Telles, lib. V, c. m). Samsoyas ajoutait à ce serment des anathèmes contre Eutychès et Dioscure.

Qui aurait dit à Menelik et à ses coopérateurs que, peu d'années plus tard, Fasiladas ou Fasilidès, fils et successeur de Samsoyas, présent et consentant au serment de son père, aurait chassé et persécuté les jésuites? Ce fut cependant ce qui arriva.

B. Telles (tome V, chap. xxvii) rapporte ainsi les plaintes adressées au roi Summus :

« L'Éthiopie ne sera jamais tranquille, tant que prévandra la religion romaine. Cette religion est assurément excellente, mais trop au-dessus de l'entendement du populaire, lequel préfère le rite de ses pères aux rites étrangers, par suite de son éducation première. À qui persuadera-t-on, en effet, que la circoncision est mauvaise; que l'observance du samedi déplaît à Dieu; que l'antique liturgie ne peut être apprennée; que le calendrier romain vaut mieux que celui d'Éthiopie; etc. Combien il serait plus sage de garder les vieux rites, en ce qui n'est pas contraire à la substance de la foi ! »

*) M. René Basan a donné, dans sa traduction d'une *Chronique éthiopienne* (numéros 142 de la *Hist. nat.*, à la page 122, *Imp. nat.*, 1882), en outre des

Ce fut alors que le patriarche Mendès et le roi Sosnens firent des concessions en faveur des coutumes éthiopiennes (Ludolf, lib. III cap. xi, *sicet finem*); concessions tardives et inutiles comme les faits le prouveront bientôt. L'histoire de l'humanité se déroule suivant des lois uniformes. Le sang qui a coulé au milieu des guerres de religion s'oppose comme un abîme infranchissable aux concessions tardives qu'on peut révoquer d'un jour à l'autre. Ainsi se retournait contre les Jésuites leur fameuse maxime : « *Sini et vint, aut non sint.* »

Une grande bataille eut lieu de Wainadega eut lieu, comme le rapporte B. Tellez (tome V, chap. xxxii), entre Sosnens et les révoltés de la province de Lasta, partie montagnarde de l'Amharra; ceux-ci furent tués en pièces; mais, après la bataille, Fasliadas, fils de Sosnens, et ses amis dirent à Sosnens, en lui montrant les monceaux de cadavres qui jonchaient la campagne :

« Ce ne sont pas des païens, ni des mahométans qui jonchent, ici, le sol et dont la défaite peut nous réjouir; ce sont des chrétiens, les sujets d'autrefois, des compatriotes unis à toi et à nous par les liens du sang. Combien, à plus juste droit, tant de valeureux guerriers eussent dû être opposés aux ennemis mortels du royaume! Ce n'est pas là une victoire que celle qui est remportée sur des concitoyens. Tu te perces toi-même avec le fer qui les a immolés. Ils n'avaient pas de haine contre nous ceux que nous

de Fasil ou Fasili adressa à son père Sosnens, la veille de la dernière bataille contre les révoltés du Lasta.

« Seigneur roi, vois comme tout est dévasté et troublé par cette croyance des Fasil qui nous ne connaissons pas, dont nous n'avons jamais entendu parler, et qui n'est pas dans les livres de nos pères... Ils vont au Seigneur de revers et à la fin d'Alexandrie. Vite te donne la victoire sur ses ennemis. » Le roi répondit : « C'est bien. » La bataille eut lieu peu de jours après et Sosnens remporta la victoire. Le roi Sosnens revint alors à la fin d'Alexandrie par une proclamation disant : « Que cette croyance soit établie et que mon fils Fasil règne. Pour moi je me retire, j'ai vu tout des faits; je suis malade. »

La guerre Sosnens était en effet, et affaibli par ses luttres meurtrières et les persécution contre ses vassaux, toujours attachés à la foi de la métropole alexandrine, qu'il mourut quelque temps après. Avec lui disparut tout espoir, pour les Amharra, de reprendre leur domination sur un empire qu'ils avaient cru étirer, mais subjugué par leurs destructions, tout en dix années auparavant.

poursuivons par une guerre si terrible : ils ne repoussaient que la croix vers laquelle tu les as contraints..... quelle sera la fin de ces combats ? Cesse enfin, je t'en supplie. »

Le fils de Susneus ne raisonnait peut-être pas, alors, à un point de vue strictement théologique, mais bien à celui d'une politique pacifique, contre laquelle une religion, véritablement divine et humaine, hésitera de lutter. S'il en était autrement, il faudrait désespérer de l'action divine au milieu de nos misères et de nos sanglantes querelles.

Après la victoire remportée sur les rebelles du Lasta, défenseurs de la foi alexandrine et l'abdication de Susnyos, Fasiladas rendit le décret suivant, malgré les concessions tardives du patriarche Mendez : « Écoutez ! écoutez ! Nous vous avons d'abord proposé la religion romaine, la tenant pour bonne ; mais une multitude innombrable d'hommes a péri avec Elias, Gabriel, Tecla Georges, etc., et enfin avec ces gens sauvages du Lasta. C'est pourquoi nous vous accordons, maintenant, (de pratiquer) la religion de vos ancêtres. Il sera permis désormais aux clercs alexandrins de fréquenter leurs églises... et de lire leurs liturgies suivant le rite ancien. Ainsi donc, portez-vous bien et réjouissez-vous » (Ludolf, *Hist. Eth.*, lib. III, c. xii).

Cette exhortation à la joie fut comprise et des chants populaires retentirent à cette occasion. Le plus connu, au dire du moine Grégoire, ami de Ludolf, est le suivant, dont nous donnons le premier vers en éthiopien :

Naw unnton abagee itiapu, etc.

C'est-à-dire :

« Voici que les brebis d'Éthiopie ont échappé aux hyènes de l'Occident, grâce à l'enseignement de l'apâtre Mars et de Cyrille, colonnes de l'Église alexandrine. Réjouissez-vous, réjouissez-vous et chantez alleluia. L'Éthiopie a échappé aux hyènes de l'Occident. »

Le roi Fasiladas essaya, d'abord, de modérer la réaction contre les Pères Jésuites ; mais la mort de son père Soumyos, arrivée sur ces entrefaites (1632), précipita la catastrophe. En vain, le

patriarche Mendos refusa ses précédentes concessions et demanda une discussion publique (Fasiladas lui rappela les guerres civiles antérieures à la dernière victoire de Waladega sur les gens du Luita, ainsi que les représentations faites à son père par une grande partie de ses sujets. Il affirmait aussi que les poésiques, au sujet des deux natures en Jésus-Christ, n'avaient pas avant froissé les Abyssins que le refus de la communion sans les deux épôques, que le changement du calendrier et des jours de jeûne. Il ajoutait, enfin, que l'abuna, consacré à Alexandrie, était en route et qu'il refusait de se rencontrer avec les Pères. Fasiladas le renvoya, en ordonnant aux Jésuites de se retirer à Frimomat.

Les missionnaires d'Occident obéirent par force, mais ils demandèrent du secours au vice-roi portugais de l'Inde. Cette grave imprudence mit le comble à la colère des Abyssins. Le patriarche et ses coopérateurs furent obligés alors (1634) de quitter Frimomat et de s'en aller, les uns à Goa, les autres à Soumakim, chez les Turcs : les porteurs des Pères périrent de mort violente. En vain essayait-on de faire demeurer quelques prêtres portugais, cachés ça et là, et d'envoyer des Capucins pour remplacer les Jésuites; ils succombèrent tous, et c'est ainsi que se termina une tentative funeste, parce que ses auteurs avaient trop cherché à mettre en pratique les ordres et les conseils ecclésiastiques de saint Ignace de Loyola; tels que nous les trouvons dans sa lettre et tels que les Jésuites de tout rang, si l'on en excepte le Père Paçá, s'étaient obstinés à les suivre.

L'expulsion définitive des Jésuites peut donc être considérée comme la conséquence pratique du document célèbre qui a fait l'objet de cette étude. C'est pourquoi, nous avons eu devoir introduire, dans l'examen d'un simple texte épistolaire, les faits antérieurs ou postérieurs qui semblent en être la plus claire explication et le commentaire le plus impartial.

Les ardents missionnaires de l'Occident espéraient, sans doute, que le besoin absolu, où se trouvait l'Abyssinie, des armes du Portugal leur assurerait leur ministère, d'abord, leur domination, ensuite : on sait qu'ils se sont trompés. Les relations interconfessionnelles entre des Églises importantes ne se traitent pas de

la suite. On sait aujourd'hui, que le pape Léon XIII ne comprend pas, à la manière des Jésuites, le rétablissement de l'union entre l'Orient et l'Occident catholiques. Les personnes qui suivent avec soin les relations de la Curie romaine avec la Russie, avec l'Arménie et les Églises de la Chaldée, sont frappées de la différence des méthodes employées par la diplomatie ecclésiastique du Vatican. Il est permis de croire que, sous une inspiration moins ardente que celle de saint Ignace et des patriarches d'Abyssinie désignés par lui aux pontifes romains, l'Abyssinie (Église et royaume) serait entrée, peut-être depuis longtemps comme l'Égypte et avant elle, dans une entente suffisante avec les nations de l'Occident.

Les tentatives avortées des Pères Jésuites ont laissé, chez les Abyssins, des défiances incurables; c'est là pour des relations suivies avec l'Europe le principal obstacle; on l'a vu, tout récemment, dans les efforts presque inutiles de l'Italie dans le but de se constituer la protectrice de l'empire des Négus.

J. DEWEY.

REVUE DES LIVRES

Evangelii secundum Petrum et Petri Apocalypsinos que supponunt ad idem vulgata in Egypto super inventi esse cum versionis et notis ab Aemulo Lo'is (Parisina, apud Ernest Lamm, 1882, 4 vol., in-8, p. 80)

Dans l'antiquité chrétienne, il y eut une très riche littérature attachée au nom de l'apôtre saint Pierre, littérature apocryphe sans doute, mais d'une importance ecclésiastique et religieuse fort considérable. Outre les deux Évangiles qui sont le canon du Nouveau Testament portent le nom de cet apôtre, nous possédons encore, par les dires des Pères, une *Prédication de Pierre*, une *Doctrina de Pierre*, des *Actes*, un *Évangile* et une *Apocalypse de Pierre* — tous les genres de littérature religieuse se virent alors avec ainsi représentés. De ces livres, les deux derniers paraissent avoir joui du plus grand crédit. A la fin du IV^e siècle, l'*Évangile de Pierre* était lu en public dans quelques parishes de Cilicie (Eusèbe, *H. E.*, VI, 42) où le trouva Serapion, évêque d'Antioche, qui d'abord approuva l'usage de cet Évangile et puis l'interdit. Il n'est presque plus douteux que Julien martyr ne l'ait tenu pour authentique et placé au nombre de ses *Antinomismes* ou *Mémoires des apôtres*. D'autre part, l'*Apocalypse de Pierre* continuait à fleurir vers le même temps à côté de l'*Apocalypse de saint Jean* (*Jugement de Marston*), et cette même année même par Clément d'Alexandrie à diverses reprises.

Ces deux livres étaient perdus : les hommes, qui s'occupent de l'histoire critique des origines de l'Église chrétienne, regrettaient beaucoup cette perte. Aussi leur joie fut grande, quand le bruit se répandit que M. Grébaut, le directeur de notre Ecole archéologique du Caire, les avait découverts dans le tombeau d'un maître chétien du cimetière d'Akhmin (Haute-Égypte), en même temps que le texte grec de l'*Apocalypse d'Hénoch*. Il fut bête le maître qui voulut, en Égypte surtout, mais aussi ailleurs, que l'on se fit passer avec des livres anciens. Tous les tombeaux d'Égypte n'ont sans doute pas encore été fouillés et déterrés. Cependant il faut reconnaître un peu de nos espérances quand M. Bonriant (Hippocratie) se traite de ses trouvailles (*Mémoires de l'École du Caire*, tome XI, fasc. 1, 1902). Il en aura donné en réalité que des fragments : un tiers du livre d'Hénoch, la fin de l'*Évangile de Pierre* (celui de la Passion et de la Résurrection de Clément) et un peu moins de la moitié de l'*Apocalypse*. Ce sont ces

deux derniers fragments qu'a étudiés M. Adolphe Lods dans une thèse latine présentée à la Faculté de théologie protestante de Paris pour le titre de docteur.

La tâche accomplie par M. Lods est triple : il a d'abord corrigé et restitué le texte de manière à en rendre la lecture sûre et facile. À ce texte il a joint une version latine et enfin il a fait précéder le tout d'une introduction critique où sont discutées les questions qui se posent au sujet de ces deux fragments. À tant ces efforts, son œuvre laisse une impression des plus satisfaisantes. Dans l'étalissement du texte, M. Lods se mesure en général avec les meilleurs milieux anglo-saxonnais (Robinson, James, Harmer, Geldard). Il faut dire que les interventions proposées, soit pour amender certains mots ou phrases soit pour combler des lacunes, sort d'une vraisemblance telle qu'elles s'imposent. Je crois qu'il y aurait, en deux ou trois endroits, d'autres corrections possibles ou même nécessaires. Mais il vaut mieux attendre la photographie du manuscrit de Gosh qu'on nous a promise, avant de rien proposer de plus.

Quant à la traduction latine dont M. Lods a eu devoir accompagner le texte grec, elle est faite avec du soin et du goût. On peut se demander seulement si elle peut bien utile. En quoi lui-même l'intelligence du texte? Nous ne pouvons pas à le voir. Elle aurait pu être remplacée avec avantage par des notes historiques et des comparaisons avec des ouvrages en contemporains ou plus anciens. Le texte de l'Évangile de Pierre ne devient lisible que si on le replace en effet dans son milieu. Bien des choses étranges au premier abord paraissent naturelles dès qu'on les lit à la lumière du IV^e siècle.

Toutefois, je dois dire que la plupart de ces comparaisons et rapprochements nécessaires se trouvent dans l'introduction critique de M. Lods. Encore ici, nous ne pouvons nous empêcher de soupçonner que la langue latine l'a guidé quelque peu, et qu'exposées en français ses explications auraient gagné certainement en précision autant qu'en ampleur. Toutes les questions sont touchées cependant, mais elles ne sont pas épuisées, et les solutions restent un peu vagues et générales.

L'identification des fragments documentés avec les livres connus dans l'antiquité sous les noms d'Évangile et d'Apocryphe de Pierre est faite et démontrée de façon à n'y plus revenir. Nous pouvons en dire presque autant de tout ce qui regarde le vrai caractère des deux livres et la date approximative de leur apparition. Mais il est un point sur lequel la recherche reste ouverte : je veux parler du rapport réel entre cet Évangile de Pierre et nos évangiles canoniques. Les comparaisons un peu sommaires faites par M. Lods non seulement ne nous paraissent pas en nature à élucider complètement le problème, mais par même à en faire poser les termes. Il est évident que notre document est postérieur d'un certain nombre d'années à nos évangiles, au moins aux trois premiers. Mais il est évident aussi qu'il s'en détache pas directement et qu'il n'a pas été inspiré directement par eux. Il semble être plutôt un régime postérieur et quelque

par des copies de la même famille. C'est avec l'Evangile de Marc qu'il a le plus d'affinité et il est très vraisemblable que l'auteur a connu en dernier lieu Luc et aussi même Marc et l'autorité narrative évangélique. Notre auteur, passant ensuite dans la tradition arabe, en use avec les synoptiques comme Luc en use avec ses sources. Le fait n'a rien de très étonnant si Justin martyr a vu l'Evangile de Pierre joint aux « *Mémoires apostoliques* » et si cet ouvrage, dès lors, remonte au premier quart du 2^e siècle.

M. Loeb a fait bien apercevoir cette face du problème et cette manière de le résoudre. Il a justement souligné notre erreur, soit dans ses remarques sur le grand schisme d'Alexandrie, soit avec la liberté qui régnait encore dans le « *Gymnasium* », tant au point de vue doctrinal, qu'à celui des écrits des écrivains. Mais son regret est qu'il n'ait pas donné à tout cela les développements nécessaires et qu'il n'ait pas poussé sa discussion plus avant pour en montrer les résultats liés à son bon de doute. Sa discussion critique et son effort du texte n'en présentent pas moins une place fort importante dans la littérature arabe même que la découverte de ces deux fragments a déjà amenée.

A. SAAVEDRA.

Alfred Lema. — **Le livre d'Hénoch**, fragments grecs découverts à Akhmim publiés avec les variantes du texte éthiopien, traduits et annotés. — 1 vol. cartonné pages (Lévy, Paris, 1895).

Le livre de l'Histoire des Religions a déjà annoncé les nouvelles révélations dont la science est redevable à la Mission archéologique française au Soudan. Parmi les documents que l'on a examinés des tombeaux d'Akhmim dans la Haute-Egypte, se trouve un fragment grec sans doute du livre d'Hénoch.

M. Loeb a été le premier, croyons-nous, à faire sa publication. On sait que jusqu'ici il n'existait du livre d'Hénoch qu'une version éthiopienne, et quelques autres fragments grecs sous par George le Syncelle. L'original fut-il composé en grec ou en une langue semitique? Il était difficile de se prononcer. Le texte que l'on vient de découvrir devait nécessairement apporter au débat un élément nouveau et capital. En effet, il nous permet à la fois d'apprécier à leur juste valeur les textes que l'on possédait jusqu'ici et d'avoir une idée plus nette et plus juste de la forme primitive du livre d'Hénoch. Dans son introduction, M. Lema a étudié toutes les questions qui touchent le texte du livre (sources écrites, nom de son auteur, et son caractère littéraire, etc.). Présenter les principaux résultats auxquels il a été amené.

Les textes éthiopiens sont la traduction d'un original grec. Les comparaisons des textes éthiopiens avec le nouveau fragment prouvent que les uns et les autres dérivent d'une même rédaction du soi original.

Il y a lieu de croire, cependant, qu'il a existé une autre rédaction grecque assez différente de celle dont le texte de Gêch est une copie et le texte éthiopien une traduction. M. L. pense que c'est cette deuxième George le Synéciste s'est servi pour les extraits du livre d'Alexandrie qu'il nous a conservés.

Pour nous en tenir à celle de ces rédactions qui a servi de base et au texte de Gêch et aux traductions éthiopiennes, dans lequel des textes qui la reproduisent, on trouve-t-on le signe le plus faible? En d'autres termes, lequel des textes de Gêch ou de nous qui suggèrent les versions éthiopiennes a le plus de valeur? On a accordé à celui-ci une grande confiance, a-t-on eu raison? M. L. s'est livré à nos comparaisons sans mentionner les deux textes. On ne trouvera le texte soit dans les notes qui accompagnent le texte soit dans le commentaire qui est son volume. En général, on donne raison à M. L. Mais pourquoi dans s'en est pas donné au moins quelques pages de ses textes en colonne parallèles? Un coup d'œil est alors suffi au lecteur pour voir les mêmes les résultats opposés. Si l'on consent, cependant, à relire la comparaison des textes à l'aide des notes de M. L., je crois que l'on se convaincra sans peine qu'il a raison de préférer le texte de Gêch à celui qui suggèrent les versions éthiopiennes. Le copiste qui nous a donné le nouveau texte nous met en présence d'un texte moins bon que celui que l'on obtient si l'on s'en tient aux versions éthiopiennes. Cela ne veut pas dire que ce texte soit exempt de fautes. Le copiste ou les copistes, car il y en a eu deux, ont été souvent négligents; on remarque souvent même au cours d'une lecture rapide du texte qu'il est inférieur dans un bon nombre d'endroits. Il n'en est pas moins vrai que, comparé au texte qui se déduit des versions éthiopiennes, le texte de Gêch est supérieur et généralement moins altéré. En somme, lorsqu'on aura revu, corrigé, publié le nouveau texte, on saura pas d'avance d'avoir entre les mains l'original grec dont il est le copie.

Cela ne résout quelques qui se posent sur le plan théologique la confiance ou peu d'égale que l'on a eue jusqu'ici dans les versions éthiopiennes. Évidemment, elles ont été conservées en leur état. C'est comme traduction qu'elles ont existé. Dans beaucoup d'endroits des phrases ont été supprimées, modifiées, parfois jusqu'à perdre toute à la pensée que l'auteur voulait exprimer. Ces traductions manquent souvent d'exactitude. On y rencontre jusqu'à des modifications intentionnelles du texte. Même que tout, c'est le traducteur éthiopien qui est responsable des changements qui ont été apportés au texte qui suppose un verbum. Il faudra donc se rendre que l'on ait plus d'attention dans l'usage que l'on fera des textes éthiopiens. Pour le fond des idées, on pourra s'y fier mais il faudra se garder d'appuyer sur les termes et d'en tirer des inductions qui méritent nécessairement être sujettes à caution.

Enfin un dernier résultat auprès M. L., en outre, c'est de tirer du nouveau texte des arguments qui semblent établir que le livre d'Hénoch a été composé en une langue sémitique. Cette hypothèse ne pouvait jusqu'ici sur rien de bien solide. La similitude avec le texte éthiopien ne faisait seulement en lui-même ou un arabe ou l'autre, en somme, qu'une présomption en faveur d'un original en langue sémitique.

Génes au livre de Genèse, on voit s'élancer et se tenir plus vivement les signes d'origine et les marques de provenance du livre d'Hénoch.

Ainsi au ch. xxviii, v. 1, on lit cette phrase singulière : Et de là j'allai au milieu du Mandabara. Qu'est-ce que le Mandabara ? Tout s'explique lorsqu'on y voit une forme de traduction. Le traducteur grec a pris le mot hébreu, *Mandabara*, désert pour un mot propre et l'a transformé. Il paraît que les LXX ont souvent la même erreur. Jos., v. 5. Voilà un trait qui le texte éthiopien n'a pas; il est probable, s'il est vrai que Mandabara soit la transcription du mot hébreu, *Mandabara* deux ou trois traits de ce genre qui apparaissent seulement dans le texte de Genèse. On y trouve même l'explication d'un mot grec par un terme d'origine sémitique ! C'est le mot *seitur* (xxxi, v. 3). Voilà des faits qu'expliquent difficilement les partisans d'un original grec s'ils persistent dans leur sentiment.

Ces résultats, auxquels nos méthodes rigoureuses à l'égard M. L., peuvent être opposées comme armes, il n'y a qu'un seul point de sa critique littéraire du livre d'Hénoch sur lequel il nous reste des doutes. M. L. s'accuse-t-il pas trop de valeur à la version dans le Synode se serait servi ? Admettons que certains ont conservé ou même eussent le texte authentique, la version par elle-même qu'il a traitée son texte avec une absolue liberté et qu'il a plutôt le sens de l'apôtre que de la reproduction avec exactitude. M. L. le dit bien et, naturellement, il pense que les variantes du Synode supposent une version grecque autre que celle d'où découlent le texte de Genèse et les versions éthiopiennes. C'est, dans un tel cas, qu'il est de mise d'avoir sous les yeux les différents textes en colonnes parallèles.

M. L. a marqué lui-même l'importance du livre d'Hénoch au point de vue des conceptions qui s'y trouvent. Celui-ci mériterait certainement d'être soigneusement étudié. Le nouveau document apporterait sans doute quelques traits de lumière. Nous regrettons que M. L. n'ait pu faire cette étude et dans son introduction et dans son commentaire. Les quelques pages, qu'il a consacrées, dans le dernier chapitre de son introduction, aux idées de rédemption après la mort et de persécution de l'âme individuelle au sein de la hiérarchie que l'on remarque chez Hénoch, montrent tout l'intérêt et tout le profit qu'il y aurait eu dans une étude complète des conceptions théologiques du livre.

Quoiqu'il en soit par rapport à cette étude, M. L. a été, cependant, souvent doué de conclusions sur l'ouvrage tout entier. Elles sont peut-être fort justes

mais avec combien plus de force elles se seraient imposées si tout les avait vues descendre d'un aspect approfondi!

Un sérieux inconvénient qui résulte de la faiblesse que nous signalons, c'est que l'on est tenté de laisser dans l'ombre l'un des côtés les plus variés des conceptions d'Hénock. C'est celui qui a trait aux éléments de personnalité singulière qui se sont reflétés dans la pensée de l'auteur de ce livre. Assurément M. L. ne les méconnaît pas, mais il ne les met pas en relief, il n'y insiste pas, il ne renvoie pas à leur source. De cette manière on a l'impression que le livre d'Hénock n'est un produit essentiellement juit, hébreu, il est vrai, d'une légende colossale européenne qui n'a, cependant, rien d'insurmontable avec son caractère original. Cette impression serait-elle juste? Voyez par exemple comment Hénock reproduit le mythe des géants dans le *Yérémie des anges et des hommes*. D'ailleurs, on reconnaît dans Hénock les traces du mythe sumérien des Titans. Le mot y est. Il ne suffit pas de se débarrasser de ce terme en le substituant au concept du trépas. Il aurait fallu apprécier le usage de mythologie grecque qui se trouve ici. Or comment lire aisément un passage comme celui du ch. 2, v. 4-5, sans constater que l'on y retrouve des détails qui s'apparentent qu'au mythe ionnien?

Il y aurait également lieu d'insister de tout point la description du séjour des anges du ch. xvi, v. 1-5. M. L. se contente de nous dire que « l'auteur n'a pas dû le tirer de l'Annon Trésor ». C'est à peine notre normalité, on n'est pas la satisfaction. Et, cependant, à quelles circonstances instructives ce passage ne nous sollicite-t-il pas? Ne faut-il pas, entre autres exemples, songer aussitôt à la célèbre table qui orne la République de Platon?

D'autres indices encore que nous omissions d'ajouter dans les conceptions du notre autour une projection d'éléments étrangers qui est, je le crois, plus forte que ne semble l'insister M. Loeb.

En bonne heure, le judaïsme se livre à sa double corréction que l'on ne voit pas méconnaître. L'un a un caractère nettement séculaire aux influences étrangères. Sans doute le judaïsme le plus intrinsèque n'a pas pu se défendre de toute infiltration d'éléments venus du dehors. Il n'en reste pas moins qu'il s'est efforcé de rester ferme et qu'il y a réussi dans une certaine mesure. Toute la littérature apocryphique nous le prouve mieux que le Talmud nous le confirme. À côté de ce courant, il en est un autre qui s'inspire des vœux d'individualité. Et dernière analyse, c'est à celui-ci que le livre d'Hénock appartient. Il a peut-être plus d'affinités avec les chants sibyllins qu'avec le *Sefer ou Arzoch*. Il n'y a qu'une différence de degré dans l'appréhension des éléments étrangers.

La langue ne suffit pas pour classer un document. Des critiques allemands et anglais n'ont pas hésité, sans aucune apparence de raison, que le judaïsme grecque a marqué de son empreinte l'écrit d'Hénock? À moins que l'auteur d'Hénock soit un juif bien authentique et qu'il ait écrit en hébreu ou en araméen, soit-il terriblement qu'il ait voyagé, qu'il ait été en contact avec la

civilisation hellénistique et qu'il se soit ainsi impégné de conceptions étrangères qui se sont fusionnées tant bien que mal avec celles qu'il avait reçues directement du judaïsme ?

C'est cette disposition à s'approprier des pensées qui n'étaient pas leurs qui fait qu'il ne peut être considéré comme un représentant du judaïsme authentique. Voilà ce que M. L. me paraît n'avoir pas suffisamment senti.

Renée DE FAÏE.

Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire par l'abbé L. Ducloux. — 2 vol., gr. in 8. Paris, Thorin, 1885 et 1892 (*Bibliothèque des Écoles d'Athènes et de Rome*, 2^e série, n° III).

Ce compte rendu n'est pas, et nous ne nous en excusons pas. En effet, il ne s'agit pas d'un ouvrage d'actualité. L'édition du *Liber pontificalis* aura la même valeur dans bien des années qu'aujourd'hui. Nous avons d'ailleurs entre nous à faire que de discuter ici des recommandations et des variantes. Il nous importe de montrer ce que ce livre a apporté de nouveau à l'étude de l'histoire de l'Église et quel ébranlement s'est opéré, depuis que les travaux en ont été commencés, dans les études historiques du moyen âge.

Au commencement de l'année 1910, le bruit se répandit dans le monde de l'enseignement qu'il arrivait de Rome un jeune prêtre benéfice, élève de M. de Rossi et d'Albert Dumont, qui rapportait d'un long séjour dans la Villa éternelle un esprit singulièrement hardi et une méthode très sûre. On parlait de ses voyages en Grèce, en Mandcholie et en Asie Mineure en compagnie de M. Collignon et de M. Bayet, voyages sans précédent que s'étaient. On annonçait la thèse de doctorat du jeune abbé : elle était consacrée au *Liber pontificalis*. Cette connaissance fut une fête pour les bons esprits. On n'a pas oublié sa Société notre jeune école et surtout dans laquelle un professeur protestant défendant la tradition, peut-être un peu peu esprit de contradiction, contre le candidat en science. Le même jour, des officiers de couleur annonçaient l'ouverture, à l'université catholique, d'un cours sur les sources de l'ancienne histoire de l'Église. Je me rendis à la première leçon, et ce ne fut pas sans un battant de cœur lors que j'entrai dans le bâtiment de la rue de Valenciennes qui domine de l'Église des Carmes. Ne serais-je pas dépayé, pas à un plein au milieu de toutes ces robes longues ? Le premier mot du nouveau professeur me mit à l'aise, et pendant cinq ans j'ai suivi sans interruption les leçons de l'abbé Duchaux. Nous avons successivement passé en revue les martyrologes, les annales hagiographiques, les inscriptions chrétiennes de Rome et de l'Orient, les nombreux sources du droit canon, l'histoire de l'Église au VIII^e siècle. Nous étions un petit

nombre, réunie autour d'une table couverte d'allas, et nous irrationnels de toutes nos forces pour ne pas être laissés en arrière par ces infatigables maîtres. De temps en temps, l'australien Margison, corrompu en dictionnaire faisant une excursion à la rue de Valenciennes, mais il y avait aussi des jours de délassement, où l'austérité se montrait dédaigneuse, et l'abbé soit ce qu'il lui en a coûté d'avoir contredit les arguments spontanéistes de l'Église de Rome. Ces souvenirs sont déjà bien lointains. Depuis ce temps, l'École des Hautes-Études a ouvert ses portes, humblement d'abord, puis toutes grandes, au professeur de l'Institut catholique, et les élèves de l'École normale vont aujourd'hui apprendre à ses côtés quelle est l'importance des antiquités de l'Église pour l'histoire générale. L'Académie des inscriptions a dû baïser la main l'éminent du *Liber pontificalis*, et à partir de ce moment la route s'est gagnée. Je veux dire la cause de la liberté de l'enseignement dans l'Église catholique de France, où les traditions de Montfaucon et de Tillemont étaient bien pécuniées d'être perdus. Cependant le Bulletin critique, cette vaillante petite feuille, répandait chaque quinzaine quelques idées nouvelles, quelques semences de critique. Tout n'y était pas égal et les amusements de l'ancien style y thérivent encore des consolations et des compensations pour les haschiches du dimanche de saints. Il y avait des opposants irréconciliables : tel était un pauvre monsieur Martin (on peut le nommer, car il n'est plus), qui ne s'est jamais mis en la tête de son terrible collègue.

Le cardinal Pittre, après une assez longue résistance, avait fini par se laisser convertir, et je crois qu'à Rome, aujourd'hui, les nouvelles méthodes et la liberté de la critique sont bien près d'avoir gagné la cause. La langue grèce et la finesse, en effet, sont qualités tout italiennes, et celui qui les possède au même degré que l'abbé Duchesne ne saurait pas gagner les points pour arriver bientôt à dépasser les caprices. Au total, la science est la science, et il faut bien qu'elle s'impose à ceux qui ont le respect de la vérité.

Il est certain que depuis une quinzaine d'années les mœurs ecclésiastiques ont beaucoup changé, en France et ailleurs, dans la mesure de l'histoire ecclésiastique. Il y a quelques années, les travailleurs étaient très isolés, aujourd'hui ils travaillent ensemble, dans quelques centres qu'ils veulent et de quelques lieux qu'ils viennent. Autant, dans toutes les questions d'histoire de l'Église, on regardait du côté de l'Allemagne, et l'Allemagne avait le dernier mot. Aujourd'hui on consulte moins l'Italie et l'École de M. de Rossi. Il s'est révélé en Angleterre une pléiade d'étudiants et de déterminés, commandés par plusieurs évêques et moines influents, dans le sens de la science moderne et de la critique. Il n'y a guère de savant allemand qui soit meilleur critique que les Lightfoot, que Westcott et que Wordsworth, et que n'est M. Huet que sous réserve de preuve. De son côté, la France a montré sa supériorité et elle a découvert qu'elle avait une pléiade d'étudiants l'histoire ecclésiastique dans ses parties les plus délicates. Mais ce que j'ai à noter, en ce moment, ce n'est pas de louer les travaux, parfois excellents, qui sont dus aux savants français, c'est de constater le rapprochement qui

c'est effrayant, tout particulièrement dans notre pays, entre les hommes de science des diverses Eglises. Nous avons découvert que nous étions beaucoup moins singuliers que nous ne croyions, et nous avons vu qu'il nous venait souvent les uns des autres. Nous sommes allés, nous sommes allés, à l'un des catholiques, et on nous y a accablés de bon cœur. Peut-être y avons-nous apporté quelques-unes des traditions d'une érudition plus libre et des éléments de critique qui n'étaient pas à dédaigner.

En outre, les uns et les autres, nous nous sommes fait voyageurs. Nous avons retourné le bâton du pèlerin, et nous avons eu à chercher, de bien en bien, ces amitiés scientifiques qui sont si nécessaires à l'étude. Dans cette transformation excellente des mœurs de l'histoire ecclésiastique, une grande part de mérite revient à M. l'abbé Duchesne. C'est un diacre très large et très ouvert que l'histoire ecclésiastique, et on peut dire que désormais il en est l'évêque, et même quelque peu l'évêque des parties infidèles, car il a plus d'un hérétique parmi ses diocésains.

Voilà une bien longue préface pour un article qui doit être court. Il faut maintenant donner une idée de ce qu'est le livre qui nous occupe.

Le *Liber pontificalis* est l'historiographie, officielle et non officielle, et surtout fantaisiste, de l'Eglise romaine. On attribue autrefois notre livre à Anastase le Bibliothécaire, vivant au ix^e siècle, mais il n'a jamais pu à faire avec un personnage. Il s'étend, avec les diverses contributions qui lui ont été données, jusqu'à Martin V, qui fut élu pape par le concile de Constance, au même siècle. Il est vrai que cette partie primitive est rédigée d'après des documents antérieurs, dont le principal est un catalogue des évêques de Rome qui remonte à l'an 354. Les origines de l'histoire de l'Eglise romaine sont naturellement plus fabuleuses qu'historiques, et, à l'exception du saint Pierre dont il relate le portillon et le martyre, sans en indiquer du reste l'année, M. Duchesne, jusqu'à l'an 236, pour la période des plus anciennes périodes, les monuments de Rome, en particulier les tombeaux des évêques et la galerie des portails des papes dont il seigne encore des débris à Saint-Paul-hors-les-Murs, apparemment à l'histoire la plus ancienne le plus précieux. Même jusqu'à ce point légendaire, l'histoire de Rome repose toujours sur la topographie et la légende, et, pour l'histoire locale, est témoin de première importance.

Le cœur de la discussion, pour l'étude des parties antérieures du *Liber pontificalis*, est dans l'étude d'un catalogue systématique du temps de l'antipape Libérius (vers 354) et d'un groupe d'apocryphes qui sont du même temps et qui reviennent autour de l'histoire du pape Eusèbe, de Libère et de Félix II. Peut-être les considérations auxquelles les apocryphes étiologiques ont donné M. Duchesne sont-elles la partie la plus neuve et la plus originale de son travail.

La notice du saint Sébastien fournit encore à notre éditeur l'occasion de reconnaître l'ancienneté basilique de Saint-Pierre, et à partir de ce temps les Vies des papes se chargent de longues énumérations des bons faits aux églises de Rome; ces listes sont des documents inappréciables à tous égards, lorsque l'auteur est lui-même païen. Sous prétexte d'annoter son texte, M. Duchesne nous donne, dans la notice de Gélase des papes, tous les éléments de l'histoire ancienne de l'Eglise.

L'époque de la grande histoire et de l'histoire vraie, dans la *Libra pontificale* continue, c'est le temps du Clotomagne et le 1^{er} siècle, ce sont les Vies du pape Adrien 1^{er} et de ses successeurs. Les biographies des papes de ce temps sont écrites par des témoins du jour même. Puis vient l'époque obscure, le temps du faiblissement de la papauté, le 2^e siècle. Pendant cette période (écrite qu'on a appelée le « siècle de plomb », l'hagiographie pontificale se suit. Entre 885 et 1048, nous n'avons que des catalogues de noms, et, pour les illustrer, il nous faut recourir à la trêve Chronique de Benoît de Soracte, dont le latin est aussi grossier que les annales du temps. *Factus est fabricus sui corporis et tunc rudior, quatuor anni in grutilla populo solibus pecti*. Je ne copie pas le texte : on parlait plus sévèrement encore des papes, au temps de la porceraille. Mais avec Hildebrand, l'histoire se réveille. La *Libra pontificale* recommence avec saint Léon IX, le pape allemand. C'est lui, dit un chroniqueur du Mont-Cassin, qui commença à insérer le nom de *Electus*. » Mais ce fut l'époque des grandes batailles : C'est le temps des pamphlets comme fut la Chronique belliqueuse de Bérnart, l'œuvre du Saur, ou du *vec Annals* romains qui sont le manuel des ennemis du la papauté, Guibert de Ravenna, l'antique de Diégoire VII, à la suite son Hildebrand. La notice de Grégoire VII est précédée d'introduction. Le procès-verbal de l'élection du pape, l'excommunication d'Henri IV, la notice de Célestin rappelle une manœuvre, ce fut un moment historique aussi éloquent que considérable : « A la ville de Canossa, où était notre seigneur le Pape, le roi vint avec peu de gens, et pendant trois jours il se tint à la porte du château, pieds nus et vêtu de luen, implorant avec d'abondantes larmes l'aide et la consolation de la pitié apostolique, jusqu'à ce que tous ceux qui devant présents fussent tellement saisis de compassion et de miséricorde, qu'ils se mirent à intervenir pour lui avec beaucoup de prières et de larmes, admettant la dureté insupportable de son sort, et plusieurs d'exhortant qu'on n'était pas la la volonté du jugement apostolique, mais la cruauté implacable d'un tyran. »

La Vie des papes du 12^e siècle a été conservée par un manuscrit important, daté par un moine du milieu de la France, Pierre-Guillaume, dont M. Duchesne nous montre la narration si intéressante dans un couvent du diocèse de Reims. L'écritographie de la papauté, à cette époque, est pauvre. M. Duchesne l'attache à sa biographie étrange d'une époque troublée, avec un intérêt particulier. Il esquisse avec un sourire, dans la vie de Gélase II, la singulière aventure du pape et de son évêque, luyant aux époques à travers les rues de la ville pendant que les torches Françaises assaillaient les églises de Sainte-Praxède :

*Nonne unquam equitior, cessit, nullatenus quæ tam
lucet, ubi nulli, insimulque cruciatu rorandæ
Et quæ ore reducit,*

Il faut que Pandolfi ait été bien cruel pour avoir la cœur à ris de nos tristes événements. Je la trouve désolée, au contraire, l'histoire d'un vieillard qui s'est fait remarquablement par les petites roses de l'Espalin, pour ainsi dire, par des accidents et portant la fortune de l'Eglise, et qu'on retrouve le soir dans un champ, au pied des murs de Rome, seul au milieu de quelques pauvres femmes qui pleurent avec lui. Car ce fut une terrible histoire que celle des successeurs de Grégoire VII. Héritiers de la politique impérialiste d'Hilobrand plutôt que de sa ligne voulant de réformer l'Eglise, ils ne signaient plus que sur un tas de ruines. Tout conspirait contre eux, l'Empereur, qui lutait pour la vie, la noblesse laïque, et le peuple rebelle, le clergé refusait à peine leur loi, et s'étaient souvent « des laïques au col raide » que ces serviteurs indociles de l'Eglise. Cependant on se souvenait que le Christ avait dit : « Mon royaume n'est pas de ce monde », et ceux qui les accusaient se réclamaient de l'Evangile. Et malgré tout, la papauté est demeurée debout.

Ce n'est pas la première fois que l'hagiographie pontificale a été dure pour l'Eglise. Le *Liber pontificalis* a été plus d'une fois injuste à l'égard des papes. C'est lui qui a fait du pape Libère un hérétique, et c'est sur son autorité que Dante a mis Anastase II dans son enfer. Le *Liber pontificalis* est parfois quelque peu schématisque, de même qu'on voyait au Latran le portrait d'un antique, Anaclet : tant était trahies, à certains moments, la conscience des catholiques.

Je ne dis plus qu'un mot des dernières continuations du *Liber pontificalis*, en particulier de la célèbre Continuation de Martin le Polonois, des Vies des papes de Bernard Gui et des biographies du xiv^e siècle. C'est par les œuvres du cardinal de Pierre-Guillaume que s'est introduite dans l'hagiographie officielle la fable de la papesse Jeanne, sœur de Martin le Polonois, et ce fut l'œuvre des Dominicains qui se fit le promoteur de cette légende, insistant entre toutes pour la papauté dans les *Frères Prêcheurs* étant pourtant les meilleurs ennemis.

L'édition du *Liber pontificalis* est ornée de beaux fac-similés, dus à M. Douzeille. Des tables admirablement faites terminent ce précieux ouvrage, complément indispensable de tous ceux qui auront à étudier l'histoire de l'Eglise dans l'antiquité chrétienne et au moyen âge.

SAINT-DENIS.

Œuvres Diverses. — Gothsrieden und Landfrieden. — Rechtsgeschichtliche Studien. — Rotes Buch : Die Friedensurkunden im Mittelalter. Mit Karte und Holzschnitt. — Ansbach, C. Bögel und Sohn, 1892, 1 vol. in-8, xvi-503 pages.

M. Hubert, qui s'était déjà fait honorablement connaître au monde savant par deux essais relatifs à l'histoire de la paix de Dieu, et notamment, l'un à l'histoire du développement de cette institution en France, l'autre, à l'examen de son influence sur le droit municipal, s'est proposé d'écrire une histoire générale des institutions de paix au moyen âge.

L'ouvrage compte aura trois volumes. Le premier seul a paru, mais les autres, nous apprend l'auteur, ne tarderont pas à le suivre. Ce premier volume forme, d'ailleurs, un tout parfaitement distinct : il embrasse, dans toute son étendue, l'étude des institutions de paix dans la France du moyen âge. Le principal de ces institutions fut la paix de Dieu, d'origine essentiellement française et ecclésiastique, que M. Hubert a soin de distinguer, dès le début de son ouvrage (p. 16), d'une autre institution de paix, dont il aura à parler dans les volumes suivants, le *Landfriede*. Celle-ci, postérieure chronologiquement à la paix de Dieu, s'en distingue en ce qu'elle est d'origine à la fois laïque et germanique.

Le premier volume de l'ouvrage se divise en deux parties d'étendue fort inégale, mais par cela même exactement proportionnées au sujet dont traite chacune d'elles. La première comprend les institutions de paix ecclésiastiques, la seconde les institutions de paix royales.

M. Hubert commence par rechercher l'origine des institutions de paix ecclésiastiques et il la trouve dans les décrets des conciles de Charroux (886), de Nîmes (900) et d'Arles (914). Il décrit avec soin les circonstances historiques qui paraissent avoir contribué à élever le bureau de la trêve de Dieu. C'est, en effet, sous cette forme que se traduit le premier effort du clergé pour atténuer les maux cruellement aggravés durant les guerres privées durant une aussi longue période pour la société du moyen âge. Il montre ensuite comment la trêve de Dieu, soit au point de vue des personnes et des lieux qu'elle protégeait, soit à celui du temps pendant lequel elle devait être respectée, soit enfin au point de vue des sanctions qui en garantissaient l'observation, prit, au cours du x^e siècle, une extension et une autorité toujours croissantes. Il fixe à l'année 1054, date du concile provincial de Narbonne, le moment de son plein épanouissement. Il montre comment, à son aise, elle entra, mais toujours sans s'y confondre, dans la conception plus générale d'une paix de Dieu, dont les canons établirent ses règles dans des chapitres spéciaux de leurs canons. La distinction ainsi établie était destinée à se maintenir jusqu'au moment où la paix et la trêve de Dieu, confondues à leur origine, devaient de nouveau se confondre lors de leur déclin.

M. Hubert expose avec soin, à l'aide d'exemples détaillés, les résultats pratiques de qualification ecclésiastique réalisés, pendant le moyen âge, grâce au fonction-

rennent des institutions de purement ecclésiastiques, ou, pour parler comme il le fait lui-même, d'accord avec son système, après au respect de la paix de Dieu. Il montre également l'influence exercée par la paix de Dieu sur le droit municipal. Il fait voir enfin, sommairement, après avoir reçu l'approbation des conseils généraux et de la papauté, cette institution, malgré ses origines toute locale, finit par acquiescer une autorité générale dans la société chrétienne et qui prendra place dans le Corpus juris canonici, c'est-à-dire dans la législation de l'Eglise universelle.

Malgré, pas plus que les autres institutions humaines, la paix de Dieu, établie en vue de besoins contingents et transitoires, ne pouvait échapper à la loi d'évolution qui domine toute l'histoire. M. Hubert montre très bien que lorsque les conventions féodales qui lui avaient donné naissance eurent à se transformer, elle se transforma à leur suite. Dès le début du xiii^e siècle la papauté la emprunta par nécessité, c'est-à-dire qu'elle négliça d'abord de lui donner place dans ses actes législatifs, elle ne reparut dans les conciles du xiii^e siècle, que déformée de sa fin originale : ce n'en resta qu'un fléau dirigé comme d'un moyen de répression de l'autorité seigneuriale. Elle disparut enfin vers la fin du xiv^e siècle, et les conciles de Béziers (1245) et de Valence (1246) sont les derniers qui la mentionnent encore.

Dans la seconde partie de son volume, M. Hubert traite des institutions de paix d'origine laïque et royale. Les deux chapitres qui composent cette partie et qui s'articulent très logiquement l'un à l'autre, exposent parfaitement, d'abord, les mesures prises par les rois de France pour assurer d'une manière de plus en plus large la maintien de la paix publique et, ensuite, lorsque leur pouvoir fut devenu plus fort, celles qu'ils prirent pour supprimer entièrement les guerres privées.

La seule critique des matières traitées par M. Hubert mérité à démentir de quel intérêt est son ouvrage en point de vue de l'histoire des religions. Bien que l'auteur ne soit ni théologien, ni philosophe, mais simplement historien et juriste-consulte (et plus juriste-consulte même qu'historien), il est clair qu'en exposant l'évolution des institutions de paix d'origine ecclésiastique, et surtout épi, il a écrit une page importante d'histoire religieuse. Et il est, en effet, une religion qui ne puisse pas tout oublier dans ses dogmes, c'est assurément le catholicisme, et personne ne songe que s'occuper de l'action sociale qu'il a exercée au cours des siècles n'est nul œuvre, et très directement, s'occuper de lui.

M. Hubert, s'il n'a pas apporté à son étude cette originalité de vues qui renouvelle les questions, au moins, il est vrai, de mille façons le bon sens en peu de paroles, y a fait preuve, de manière, d'une très grande application et d'une entière conscience. Il connaît à fond toutes ses sources et aucun des ouvrages, même les plus récents, qui traitent dans la bibliographie de son sujet, n'a été oublié par lui. On peut même dire que s'il manque, c'est par excès de scrupule. C'est être trop complet, par exemple, beaucoup trop complet, que de citer, sur

lont en matière d'études modernes, le nom de Capetique à celui de nous tels que ceux de MM. Vachet, Luchaire et Fustel de Coulanges. C'est comme par magie de surprise que M. Hubert non seulement est dans ses règles mais tend à les mettre, dans toute son œuvre, sous les yeux de son lecteur. Il est agréable assurément pour celui-ci de s'être à lui-même retourné à l'effet de vérifier les données d'un ouvrage qui en souffrait beaucoup, mais il est fâcheux, d'autre part, que la reproduction intégrale des textes entraîne des longueurs fort regrettables.

Si à ces longueurs on ajoute celles qui résultent de commentaires exiguës que la citation d'un texte appelle presque inévitablement, on reconnaît que trop vite, c'est s'exposer à deux maux, à mettre sur le même plan les idées essentielles et les idées accessoires, à multiplier celles-ci, comme dit le poète, les actions qui empêchent de voir la fin. C'est là un défaut assez grave et contre lequel M. Hubert s'est en vain en garde. Son livre n'en est pas moins un bon bon livre, et surtout, tout compte fait, on ne peut reprocher que l'excès même de ses richesses. Il sera lu et consulté avec le plus grand profit.

M. Hubert rappelle dans sa préface le nom de M. Guizot, qui s'est par son œuvre en un ouvrage dû à justifier son droit à l'exaltation. Qu'à ce regard? Non seulement le bon maître de verre, mais il fait honneur à celui qui l'a compris.

LUCIEN DE SAINT-ENOË.

Dr. Joret. — **La Rome dans l'antiquité et au moyen âge.** — Histoire, légendes et Symbolisme. — In-8°, 2-390 p., 1892. Paris, E. Bouillon, éditeur.

L'objet de ce livre considérable, en 12. Joret a voulu nous faire de plus les traces attestées de ses traditions, est tout d'abord quelque peu difficile à saisir, tant sont multipliés les sujets qui y sont traités et tant est riche en apparence la liste que les traités. C'est à la fois une contribution à l'histoire de l'architecture et de la sculpture, un chapitre ajouté à l'histoire des usages et coutumes nationales de l'antiquité et du moyen âge, une anthologie des divers poètes qui ont donné aux romains une place en leur vers et un recueil de légendes; ajoutés à cela d'amples renseignements sur la ville prise par la rose dans le symbolisme religieux et surtout dans ses allégories qui supplantent les faits des événements, et des citations pour une œuvre qu'on a fait de cette fleur comme un tel échantillon. L'ensemble cependant, et M. Joret le déclare lui-même, ne sont les légendes, mais qu'à leur tour elles n'occupent point la plus large partie du volume. M. Joret avait pu dans le recueil de données que les élèves français de M. Guizot Paris ont offert à leur maître à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de sa réception au doctorat, un travail sur la Légende de la rose au moyen âge chez

les nations romanes et germaniques; c'est en même temps comme le premier usage du livre plus étendu que M. Juvet présente aujourd'hui aux lecteurs. Mais M. J. a voulu en être digne; il a voulu recourir dans les traditions de l'antiquité aux premiers témoignages des Mythes du moyen âge, et étudier parallèlement les légendes de l'Orient; pour il a été indispensable de faire connaître l'histoire véritable de la rose dont il connaît l'histoire légendaire, et il a consacré plusieurs chapitres à la culture de la rose dans l'antiquité et au moyen âge, à son usage dans la pharmacopée et la vie journalière, au rôle qu'elle jouait dans la cuisine et les vêtements, à l'emploi qu'en ont fait dans la décoration les architectes et les artistes, aux noms variés de lieux ou de personnes qui tirent leur origine du nom même de la rose. Voilà quelques-unes des parties du livre qui méritent spécialement les études religieuses : p. 45-48 : quelques questions relatives à l'origine et à la couleur de la rose; p. 50-54 : la rose, attribut d'Aphrodite, d'Éros, de Diane, des Gémeaux et des Muses; p. 63-65 : usage des roses dans la culte des dieux, et p. 65-69 dans les cérémonies nuptiales; p. 100-112 : usage funéraire des roses; p. 123, 127-130 : légendes orientales sur l'origine, la couleur et les usages de la rose; la rose, jadis du paradis terrestre et du séjour éternel des bienheureux, p. 235-237 : p. 237-238 : place de la rose dans la langue de la mystique chrétienne; p. 238-254 : son rôle dans les légendes des saints; valeur symbolique et emblématique de la rose dans les légendes profanes du moyen âge, p. 255-300 : son rôle dans le culte chrétien, p. 300-309. Cette sèche énumération ne peut guère donner une idée de l'abondance et précieuse variété que M. Juvet a déployée en ces pages, du nombre considérable de renseignements intéressants et d'autres éléments qu'on y trouvera sur toutes les questions que nous venons d'énumérer. Mais il y a quelques fautes à aller chercher renseignements et références au même des détails multiples, des répétitions fréquentes que peut-être M. Juvet n'a pu se laisser jamais. On pourrait imaginer aussi que l'auteur a compris dans son roman, bien des légendes de la rose ne puis après tout qu'un rôle très secondaire et vraiment épisodique, et que le livre aurait gagné à en être allégé. A vrai dire, M. Juvet n'a point écrit ce chapitre de la mythologie des plantes ou de plantes, comme il préfère mieux ambigüement l'appeler; qu'il insérait sous prétexte dans sa préface, mais il sera desormais facile et presque sans peine de l'éviter, grâce aux matériaux qu'il a si laborieusement réunis. Il a, chemin faisant, écrit parfois de très utiles contributions à l'étude de certains thèmes légendaires; c'est ainsi qu'il a écrit (p. 311-324) de curieuses remarques de la légende des arbres entrecroisés, qui complètent heureusement les notes qu'avait fait paraître sur ce sujet M. Gaidoz dans *Mémoires* (IV, 61, 85, 142).

L. MARTEL.

Les Yévidis. — *Épisodes de l'Histoire des Adhérents du Diable*, par J. MARIOT, membre de l'Académie. — *Grand Louvre, Achille (Annuaire du Musée Galvée)*. — *Histoire de l'Égypte*, t. V. — 4 vol. in-8 de viii et 332 p.

Au milieu des populations nomades ou quasi-nomades de la Perse, on trouve, éparses dans certains districts du Kurdistan, une tribu séparée par les croyances et les mœurs à la fois des chrétiens et des musulmans : ce sont les Yévidis, les Adhérents du Diable. Après avoir subi pendant des siècles les persécutions les plus cruelles, il se peut que cette race indolente et laborieuse disparaisse un jour, anéantie par la fur impitoyable des gelées. Leur réputation d'Adhérents du Diable les marque de stigmates déshonorants et les désigne au bloc au mépris de leurs mérites; pour eux, ce sont les derniers des êtres. Malheureusement l'oubli s'écrit, plus d'indignation, en présence de l'accomplissement de certaines traditions, que les femmes étaient sans pèbre, les hommes sans religion et les chevaux sans frein. C'étaient, selon lui, des créatures plus sales que les Arabes et plus vils que les bestes des champs. Et les Yévidis se débattaient par jadis de condamnés à l'armée. Ils n'en étaient pas moins maltraités et humiliés à mort; à leur égard, toute justice était bannie. On se vengeait ainsi de l'honneur qu'inspire le culte qu'ils ont adopté rendu au contre-façon du mal, à Satan, qui a fait trembler sous sa loi le moyen âge entier, et au bout duquel on a envoyé aux bûchers tant d'innocents ou de militaires. Car les idées nomades et les purifications qui les précèdent peuvent, jusqu'à un certain point, réveiller dans l'imaginaire mental des soupçons étranges qui assignent à ces réminiscences des causes monstrueuses et transforment les connaissances en hautes de défiance et de prudence.

L'histoire des Yévidis ne repose pas tout entière à la terre que se soude de leur dernière réputation autour d'eux; ils sont, pour la plupart, laborieux, prudents et hospitaliers; un missionnaire, qui vit près d'eux dans les montagnes du district de Van, m'en faisait remarquer un certain nombre. Ils se distinguent peu des populations qui les entourent et restent attachés à complaire aux musulmans et aux Némoures; mais, pour les uns et les autres, ce sont les détails des hommes, des règnes, et si un Turc veut le prouver quelque un, il le traite de Yévidi.... Ce qui les caractérise, c'est, malgré cette apparente soumission, leur horreur de tout mélange avec les autres sectes; ils ne semblent pas à faire de conversions et ne se marient qu'entre eux, pour conserver la pureté de la race. Sous, leurs idées politiques et religieuses approuvent à lire et à écrire, pour satisfaire aux besoins de leurs relations avec le gouvernement turc.

M. Mariot, lors de ses premiers travaux sur les écritures cunéiformes et de ses rapports avec sir Henry Layard, avait été frappé de la situation exceptionnelle de cette secte. L'acte d'une religion qui ne repose que sur des traditions vagues et dont les adeptes se passent de recourir d'autres modes, est

autrême par elle-même et acquiesce en passant à l'intolérance, quand on dé-
couvre qu'elle sévit des martyrs. Mais à diverses époques de la vie malheureuse
des Yésides, sir Henry Layard avait dû à raison d'améliorer leur sort, grâce à
l'intervention de l'ambassadeur d'Angleterre auprès de la Porte, et il avait obtenu
un firman qui les mettait sur un pied d'égalité avec les autres sectes du milieu.
Il fut reconnu, à l'instigation des représentants de la Grande-Bretagne, qu'ils
étaient généralement de leur influence auprès des gouvernements étrangers pour
la cause de la justice et de l'humanité. C'est ainsi que les souffrances des Za-
roustres eurent en l'écan ont été allégées par l'intervention de leurs frères de
l'Inde, qui réussirent à intervenir en leur faveur sir Henry Rawlinson, M. B.
H. Esquivel, et à obtenir l'abolition de l'ancien tribut appelé *jazzu*. M. Mo-
ment avait toujours désiré s'occuper spécialement de ces pauvres Yésides,
il avait recueilli des renseignements et se disposait à mettre en lumière
les documents rassemblés dans un intérêt tout personnel, pensant qu'ils n'a-
vaient plus qu'une valeur purement historique, lorsque de nouvelles persé-
cutions sont venues donner à ces pages une actualité que l'auteur s'était pas
en vue. Nous espérons, d'ailleurs, que les réactions ont cessé; Omis-Pacha a
été rappelé, et le calme semble rétabli.

Les Yésides sont répandus dans le Kurdistan, le Diarbêkir, et la province
russie d'Erzeroum. On en rencontre depuis le lac de Van jusqu'à Mossoul, dans
les districts d'Ashera, du Tiguri et dans la vallée de Sheikh-Ali. Il y en a un
Penne, dans la Transcaucasie, près des rives du Gohria, et même un Géorgien
de la mer du Caspien. Leurs principales résidences sont groupées
dans le Sindjar, chaîne de montagnes qui s'étend, à l'ouest de Mossoul, au mi-
lieu du désert. Des centres les plus élevés, on descend, d'un côté, de vastes
plains qui s'étendent jusqu'à l'Euphrate, et de l'autre des pâturages bornés
par les redoutables collines du Kurdistan. On aperçoit à l'horizon Mardin et
Mossoul, ainsi que les vallées de Hazeri et de Sheikh-Ali; enfin, aux derniers
plans, les pics couverts de neige du Dikhan et du Tiyari.

D'où viennent ces adorateurs du saint principe, qui se consacrent, malgré
leur ignorance, pure de toute alliance, et dans les traditions ethnographiques
sont aussi confuses que celles qui touchent à leur religion? Certains les classent
descendants de sheikh elmas Yazid ou Yazid I^{er}, le deuxième calife omeyyade;
d'autres, au contraire, les font venir de la ville de Yerd, ainsi que M. Porten-
kian cherche à le prouver, à cause de la particule qui signifie « habitant de »,
tandis qu'une autre tradition les suppose originaires de Bouzrah et de la son-
taine de Sés-Tachir; après leur migration, ils se seraient arrêtés en Syrie,
puis auraient pris possession des montagnes de Sindjar et se seraient répandus
dans les autres districts du Kurdistan. Les Yésides étant absolument ignorants
de leur histoire, il est difficile ou plutôt impossible d'obtenir des renseignements
précis. Il faut s'en rapporter aux missionnaires et aux voyageurs; c'est ce qu'a
fait M. Moment. Après sir Henry Layard, il a interrogé, d'une part, Noh, Aza-

worth et Gaudier; de Tourni Badger et Pouchon; il a rassemblé les dires des matériaux modernes Minassé-Téheran, Chassellian et Simard; il a fait des recherches dans les vieux manuscrits, jusques dans le *Théâtre de la Paroisse de Bellet*; il a consulté Meliakh et tous informés, Oltier, le Père Gaudier, etc. En effet, s'il connaissait par sir Henry Layard les points importants, il fallait éveiller de nouvelles plus haut et de voir si l'on n'arriverait pas à projeter quelque clarté sur l'origine de la religion et de la secte. Malheureusement chaque auteur personnel à tâche de ne répéter que ce qu'il avait dit non pédonneur, et ce qui avait été dit était absolument absent. Quelque chose qu'on en fasse, le passé des Yaché-resta souvent de mystères. Le seul qu'ils aient osés rendre au principe du mal les fait juger d'ingénieux et humbles. Ne dit-il pas se produire des hommes mystérieux et étrangers dans le monastère de Shakh-Adi, alors que la nuit venait, la vallée isolée s'éclaircissait par une lumière de ces effrayants? que ne passe-t-il dans l'obscurité de la tombe de Prophecie, quand les prières et quelques autres seuls s'y ressemblent jusqu'à la mort? Admis à assister aux rites et à pénétrer dans l'enceinte sacrée, sir Henry Layard dit que n'aurait rien vu, rien observé qui lui montre les lés de la hiérarchie. Autorisé à interroger les prêtres et à discuter avec eux, il n'en a obtenu rien de plus que ce qu'il avait déjà, et les prêtres ne s'étaient montrés ni dévoués ni obéissants (il s'agissait-ils aussi à quelqu'un qui était leur plus fidèle ami? Car sir Henry Layard leur dit, et est maintenant le monde informé de tout ce qui ont traités en sujet; pourquoi s'il les a révéillés dans ses charmes étonnés, s'il a vu mettre en relief leurs épouses et leur consistance, il n'a pas obtenu de plus grandes clartés, quand à leur suite et à leur dignité.

Voyons toutefois ce que nous pourrions déduire de ces notions confuses. — Ce qui frappe d'abord, c'est la hiérarchie spirituelle et temporelle : au sommet, un chef religieux et un chef politique, puis viennent les évêques, les pères et les frères, suivis de degrés de sacerdotisme qui correspondent aux degrés de la secte, ensuite les employés religieux subalternes attachés au service du culte; les femmes (mais qui servent dans la secte), les autorités ou serviteurs de la tombe, les hôteliers qui mettent leur temps et leur travail à la disposition de l'Émir pour abriter la leur commerce aux consultations comme on a l'intention de la maison de Shakh-Adi lors des réunions du pèlerin. Il n'est pas jusqu'aux femmes qui n'aient des devoirs spéciaux. La hiérarchie, toute au service, toujours accompagnée de sacrifices, est la supériorité des prêtres, sortis de discussions chargées pour la hiérarchie de l'entretien de la tombe de Prophecie.

C'est dans la vallée du Shakh-Adi à 30 milles à l'est de Halden-Hornum, que se trouve le sanctuaire. C'est là que se passent ces fêtes sacrées qui s'appellent, à certaines époques, les célébrations païennes venues de tous les points

1) Le sacrifice le plus d'attention les lampes placées devant les tombeaux pendant que le butin s'écoule de l'encensement.

2) La construction est d'origine arabe; le plan reproduit d'après Badger (107. *Monast.* p. 130) en donne une assez juste idée.

moins des plus féconds, lorsque la tranquillité des pays qu'ils traversent) est assurée par une heureuse paix. Deux fois l'année de nos rejoindrons, dit Henry Layard, en à deux d'admirables routes (voy. *Mesant*, p. 197). Escorte de Hassan-Bey, le chef pallique de la zone, jeune homme de haute taille, plein d'assurance et de grâces amicales, dit Henry arriva, pour la première fois, dans la vallée, entouré d'une foule compagne. De toutes parts, on se hâtant, on se pressait autour des marchands de tapis de Rouman, de lignes du Sindjar, de rasmes d'Amadiyah; on parlait; on discutait. Les gens, au commencement, devenaient leurs tapis sur les tapis des constructions destinées à recevoir les pèlerins et préparaient le repas; « puis, comme le soir avançait, les pèlerins, au nombre de cinq mille, allumaient les torches qu'ils avaient apportées avec eux et se dispersaient dans la forêt; l'effet était magique. On distinguait facilement dans l'ombre des groupes affairés, les hommes allant et venant, les femmes et les enfants assis au bord des parties ou pressés autour des petits encenseurs qui exposaient leurs lèvres dans la nuit, tandis que mille lamieres réfléchies dans les fontaines et les ruisseaux jetaient une faible lueur à travers le feuillage et enroulaient au loin. Pendant que je contemplais, dit dit Henry, cette scène extraordinaire, le bruissement de la foule s'élevait tout à coup; on entendait soudain et mélancolique s'élever, dans la vallée, le ressemblait à une mélodie majestueuse que l'air s'élève, quelques notes s'élèvent, dans une mélodie gothique. Je n'ai jamais entendu, en Orient, de musique aussi douce et aussi pathétique »...

Jusqu'ici, se semble, rien de comparable aux étonnantes prodiges des étonnantes étonnantes par delà le Rio, Melinda ou Lincos, du la *Blanc* ou, pendant l'année de la Jacques, qui se (toute) que des étonnantes.

Toutefois, dit Henry comme que, vers l'année, jamais il n'avait entendu de instruments plus effrayants que ceux qui s'élevaient alors dans la vallée, à l'heure et le son d'un son d'un son pour la scène étonnante qui se passait autour de moi, et que je contemplais avec ravissement, dit-il. C'était ainsi, sans doute, qu'on célébrait jadis les rites mystérieux des Chrythanes, quand ils se réunissaient en quelque bois sacré; et il ajoute qu'il ne s'élevait plus que de telles étonnantes dans les à des instances de ces étonnantes et de mystérieuses étonnantes qui ont rendu célèbre le nom des Yaxial. Interdit dans le temple, il fut témoin des danses étonnantes des fêtes et étonnantes les étonnantes; et fut étonné de voir les étonnantes de sa pays devant lui. L'effet impur d'avait étonné étonné étonné.

Les Yaxial observent pour la naissance, le mariage et les étonnantes étonnantes étonnantes avec importance. Quel est l'étonné *Méti-Toum* qu'il a étonné à l'étonné et à l'étonné de voir et de danser, c'est un étonné, un étonné (non pas un étonné). Étonné on « étonné », si l'on se reporte à la signification en titre. C'est *Méti-Toum* que portent, en signe de leur étonné, les étonnés qui vont faire étonné dans les provinces les plus tribunes qu'ils

prélevant un bénéfice de l'Unité. La perte de l'un d'eux amoindrit un malheur irréparable, et les Yézidis affirmant que, malgré les guerres et les massacres, aucun Miké-Taus n'est tombé entre les mains des Musulmans.

Si l'on enquiert sur l'origine des usages religieux ou de toute autre nature de l'ensemble de leurs croyances, on saisit un fragment de poème, sorte d'hymne de reconnaissance et d'hommage; mais c'est en vain qu'on y discerne les traces d'un système religieux; ainsi n'est-ce que d'après les traditions et les légendes narratives qu'on peut recueillir certaines aperçus. Desde début, au sujet de la création du monde et de l'homme, on se trouve en présence des plus étranges conceptions (voy. *Sioull, Jours saints*, p. 153). J'ai amicalement reproché à M. Maunet de n'avoir pas tenu compte de ces conceptions, mais il m'a répondu qu'il les avait bien remarquées, se voulant pas quitter la terre céleste du bonnet et l'égayer au récit et de ces parties ignorantes : « car, enfin, dès qu'on est en présence d'un système religieux, on songe dans les livres sacrés présents jusqu'à nous et qu'on n'oublie pas la formation du globe et l'apparition des royaumes à un point de vue purement scientifique, être à chaque peuple de se réclamer de telle création divine qu'il aura acceptée, hindoue, mahomane ou biblique; le système est toujours avec grand entre la foi et la science, que le système avec la tradition religieuse de l'ouest d'un sépare en deux, le Miké, la puissance du (Rooster); par là, l'un ou l'autre, le dit le maître de la université du Yézidi qui croit que son Dieu, sous la forme d'un homme, s'est tenu pendant des siècles dans un arbre unique perché au milieu de l'Orient et a créé le monde dans un acte de colère. »

Quant à cette espérance, on d'accorde à reconnaître que les Yézidis croient à l'existence d'un être suprême essentiellement bon. Certainement qu'il s'appelle Apé; ils ne lui offrent pas de sacrifices, ne lui adressent pas de prières et éloignent avec soin tout objet de consécration qui s'y rapporte; ils veulent signifier, statin, dont ils ne prononcent jamais le nom; mais allusion à ce sujet les irrita et les courrouce. Tous les voyageurs sont d'accord sur ce point; c'est ce qui fait qu'on persiste à croire que les Yézidis, malgré leurs ségérations, admettent le diable. Si on les pose de questions, ils répondent qu'ils ne l'admettent pas, qu'ils le voient vraiment comme un être d'acier qui sera réhabilité un jour. Il y a, comme on le voit, un certain nombre des traditions mahomane; leur respect pour le feu, qu'ils estiment du soleil, les rattache vaguement aussi aux Zoroastriens. D'un autre côté, ils tiennent une grande vénération l'Ancien Testament, et ne voyant ni le Nouveau ni le Koran. Ils croient à la résurrection.... Que conclure d'un tel mélange? — Est-ce la véritable ou exagérée suffisent pour montrer cet attachement désagréable que les a écrit tout à fait à la religion des Turcs et des Kurdes, avec Mahommed.

Il On voit que les Musulmans sont même capables de croire que possèdent des livres sacrés.

Yahia, Sam-Aliab et Edeh-Ehan-Bey? — Est-ce pour ces raisons ou pour d'autres raisons qu'ils ont libéré les esclaves des églises grecs et de Henry Lypard à ses autres œuvres d'assistance d'hommes, de femmes et d'enfants (Ménant, p. 195 et suiv.), qu'ils se sont fait messagers, deux fois, vers le sultan de Constantinople par le croisé bey de Barmouda sous les yeux des Missionnaires grecs sur leurs barques, espérances impossibles de la voir accomplir?

Il y avait pourtant, parmi ces différents, des chrétiens nestoriens qui, plus tard, eux aussi, ont connu la persécution (voy. Ménant, p. 195 et suiv.). À la gloire de nos hommes Yahia, qu'est-ce qu'ils ont pu attendre au siècle meilleur, si ce ne sont montrés assez contents pour comprendre que chaque peuple est libre d'adhérer libre à sa religion, et ils ont construit, avec leurs propres ressources, une église pour les chrétiens d'Arménie... Ces Adhémars de l'Italie ont écrit un simple chapitre (voy. Ménant, p. 193).

J. H. M.

H. BERNARD. — Die hienischen sieben Jahre der Hungersnoth nach dem Verlauf einer alt ägyptischen Papyrus-Inschrift. — Leipzig, Hinrichs.

SCHREIBER. — Una tomba egiziana della VI dinastia inedita.

Lorsque j'ai lu cet ouvrage, il y eut, parmi les spécialistes et les apologistes qui touchent à tout prix à travers des preuves en faveur de la Bible, un grand bruit : les annales de la fameuse Bible prédisent, par Joseph au Pharaon d'Égypte, grands des monuments sur une inscription égyptienne ! La nouvelle était en effet inouïe, et moi-même, qui, sur le simple titre de l'ouvrage que je viens de réviser plus haut, ne méritais pas d'adhérer et ne suis pas capable de se prêter la tête en question. Mais quelle déception ! Dans l'ouvrage de M. BERNARD, et cela d'après lui-même, il n'y a rien autre chose que preuves se rapportant à la Bible en faveur de quelques arguments que se voit se faire des annales de l'Égypte, que le titre même. Et c'est tout. Au lieu d'être une inscription égyptienne, l'inscription ne date au maximum que du temps des Ptolémées, comme le montre la manière dont elle est écrite. La chose même d'être égyptienne, à un certain moment, les parties d'Égypte, pour montrer à eux les offrandes et la rigueur qui pouvaient se faire, indiquent de composer que sous la dévotion que leur Dieu, avec quelques dévotion d'Égypte d'une femme et qu'on l'avait récompensé en lui faisant de riches donations. C'était un procédé indirect pour mettre les rois pharaons de l'Égypte à l'indication de leur

prédonneur Djoser. Malheureusement pour ses prétentions, quelques rois, il en semble pas que leur pouvoir ait servi à grand chose et que les Pharaons aient exercés les affreuses justices. Cette manière de faire n'était pas nouvelle; les prêtres d'Éléphantine ne faisaient que servir la tradition, et peut-être seraient-ils que, sous la loi des dynasties nationales, leurs confrères de Thèbes avaient été du même procédé pour attirer l'attention sur eux: leur état a été longtemps pris pour historique et elle est connue aujourd'hui sous le nom de stèle de Rhétiou. J'ai aussi montré, dans mes *Contes et Romans de l'Égypte éternelle*, que les Copies avaient suivi fidèlement la chaîne traditionnelle.

Il n'y a donc point de témoignage quelconque qui puisse servir à former un argument, tout petit soit-il, en faveur du chapitre de la Genèse où Joseph prédit au Pharaon que l'Égypte sera soumise à sept années de disette après avoir eu sept années d'abondance. Le livre de la Genèse était composé depuis longtemps, lorsqu'il fut remis au scribe d'Éléphantine de graver cette stèle après avoir composé ce récit: malheureusement pour eux la fraude est trop évidente. Mais ce n'est pas une raison pour qu'on puisse maintenant s'en soucier: les apologistes en feroient leur profit, mais les géographes et les historiens en tireroient profit, et même les philosophes en tireroient quelque avantage. Sur le terrain de la géographie et de l'histoire, M. R. retrouve tous ses avantages et il a très bien fait ressortir les conclusions qu'il a eu à tirer de cette inscription fautive: les prêtres égyptiens, comme les auteurs hébreux, ne pouvaient en effet faire une complète abstraction des éléments réels dans leurs autres les plus imaginaires, c'était la condition sine qua non pour paraître véridique à leurs contemporains.

Tout autre sont les inscriptions d'un tombeau nouvellement découvert à Assuan par M. E. Schiaparelli et qu'il vient de publier dans son mémoire sur *Una tomba egiziana inedita della VI^e dinastia*. Ces textes sont bien authentiques, ils remontent bien à la VI^e dynastie et, par un hasard inévitable, ils se rapportent aux mêmes pays qui sont cités dans l'inscription sur laquelle M. Brugsch a construit son livre au titre alléchant. Ces textes sont déjà devenus célèbres, parce qu'ils répondent aux préoccupations contemporaines sur les conquêtes et les explorations en Afrique: les Égyptiens à la VI^e dynastie en faisaient aussi, non peut-être aussi loin que M. E. Schiaparelli l'a cru, mais en tout cas assez loin déjà. Cette tombe, qui a été trouvée dans les montagnes voisines de la première cataracte, fournit aux lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*, pour qu'elle contient des idées morales que l'on est accoutumé à attribuer à la XII^e dynastie. En effet Rhétiou, le possesseur de la tombe, s'exprime en ces termes: « J'ai fait à mon père une demeure... j'ai été (soit envers) mon père, j'ai fait ce qui plaisait à ma mère, j'ai été bienveillant envers tous mes frères, j'ai donné des pains à l'affamé, des vêtements à celui qui était nu, des robes de linceul à celui qui avait soif, etc. » C'est déjà comme un avant-goût des paroles évangéliques, et cela remonte à presque 5,000 ans avant J.-C. Quand même M. Schia-

parfois se sent dans son mémoire borné à faire ressortir ses paroles, il aurait rendu un grand service à l'histoire des idées et de l'es humanité bien autrement.

E. ARISTIDEAU.

VICTOR SCHULTZ. — *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums*, t. II. — Inns. Göttingue, 1897, in-8 de xvi et 302 p.

M. Victor Schultz, professeur à l'Université de Gœttingue, à Göttingue, il y a déjà près d'un an, le second et dernier volume de son Histoire de la chute du paganisme gréco-romain, dont le premier volume date de 1887. Les historiens médiévaux ont dû se préoccuper des suites du christianisme et du paganisme pendant les trois premiers siècles. C'est un premier service que leur rend M. Schultz d'attirer leur attention sur la seconde phase de cet incommensurable conflit, celle qui se déroule aux iv^e, v^e et vi^e siècles, après la victoire officielle du christianisme. Il se rattache ainsi aux travaux, si méritoires en leur temps, de deux historiens français, qu'il est encore aisé de consulter aujourd'hui : l'*Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, de Bouquet (1805), et surtout l'*Histoire de la destruction du paganisme dans l'empire d'Orient* (1808), par Étienne Chastel, et il se rencontre avec un autre de nos compatriotes, M. Gaston Buisson, dont le dernier ouvrage, analysé si même par M. Buisson-Haery (t. XXV, p. 188), a pour objet *La fin du paganisme*.

La somme des publications de M. Buisson et de M. Schultz en bien propre à faire ressortir combien vaste et complexe est celle histoire de la lutte et de la fusion des deux grands courants d'où est sortie notre civilisation. L'un et l'autre nous offrent deux forts volumes sur un même sujet et s'est à peine s'ils traitent les mêmes questions aux quelques points spéciaux. D'abord, M. Buisson ne s'occupe que de l'Occident, tandis que M. Schultz passe en revue toute l'étendue de l'empire. M. Buisson aborde l'histoire surtout avec les présuppositions du laïque; M. Schultz la traite plus volontiers en archéologue et en juriste. M. Buisson est un humaniste qui cherche avant tout comment la haute culture s'est christianisée; il nous expose, avec un talent de conteur assés bon, ses livres et ses cours témoignent également, la piquante fontaine du conflit entre le christianisme et le paganisme dans les hautes cités, chez les laïcs, chez ceux qui reçoivent de l'éducation. Le peuple ne paraît guère dans son livre, M. Schultz, au contraire, s'occupe fort peu des luttes, se déballe des docteurs de l'Église, il les ignore de part pris, ne se sert que des théologiens, des philosophes, des hommes de speculation, peut-être quelques

peu faites qui ne sauraient représenter la face chrétienne; il nous vient bien pacher au glacier, demander ses renseignements aux rudes et aux innombrables, aux diables des couilles provoqués par la situation religieuse populaire. Le premier toquin la fin du paganisme dans quelques individualités antérieures comme des types archaïques de l'époque; le second s'apure à ressusciter les réalités populaires dans toute leur complexité et avec le vague des faits d'abus sur lesquels nous n'avons pas de renseignements directs et dont les incertains ont même de se produire pas clairement simple. Comparer les deux ouvrages, c'est en faire ressortir les qualités distinctes, mais aussi les lacunes au point de vue historique, fin et complet.

Dans son premier volume M. Schultze avait traité la partie politique de son sujet, l'attitude du gouvernement à l'égard du paganisme depuis Constantin jusqu'à Justinien. Le second volume a tout d'abord pour objet l'étude des résultats de cette politique dans la jurisprudence, dans l'art, dans le liturgisme, dans le calendrier, tout dans le dernier chapitre qui présente une comparaison intéressante et, si je ne me trompe, originale des calendriers du strobographe de 254, de Pseudo-Silvestre en 440 et des calendriers de l'Eglise chrétienne, cette première partie n'offre rien de bien nouveau.

Il n'en est pas de même de la deuxième partie qui constitue l'élément véritablement original et inférieure de l'ouvrage. C'est l'étude minutieuse des renseignements que l'auteur a pu recueillir sur la disposition ou l'extension des lieux de culte, des coutumes, des rites, des pratiques du paganisme dans chaque province ou chaque groupe de provinces de l'empire. Ici l'auteur a réellement frayé une voie nouvelle et tant à lui recommandable. Il est parti de l'idée fort juste que la transition du paganisme au christianisme n'a pas un phénomène simple et uniforme qui se soit manifesté sur toute l'étendue de la société antique, à peu près de la même façon, mais que cette évolution s'est accomplie différemment dans les diverses régions, suivant qu'elles avaient eu plus ou moins poussées de civilisation gréco-romaine, suivant le tempérament des populations multiples comprises dans l'empire, suivant la nature des traditions religieuses locales, l'étendue des hérésies de l'antiquité, etc. Si l'on veut sortir des généralités et arriver de plus près à l'histoire historique, il ne suffit donc pas d'étudier la christianisation de l'empire en général, ni même tout simplement de distinguer, dans son étude, l'Orient et l'Occident, mais il faut suivre la transformation religieuse, province par province, parfois même jusque dans chaque cité particulière. M. Schultze, en introduisant cette méthode, dans l'histoire religieuse, du Bas-Empire a rendu le même service que M. Mommsen en faisant comme préface à l'histoire générale de l'empire bas-haut des provinces sous la domination impériale.

Est-ce à dire qu'il ait fini de cette méthode tout le profit qu'il est possible d'en tirer? L'auteur lui-même n'a pas cette prétention. Il en a vu bien que plusieurs questions difficiles présente une œuvre considérable comme la sienne. Sans laquelle en ne qu'on ne peut la Grèce, l'Afrique, l'Italie, paraît bien incomplète; mais il

ne sera pas très difficile de le compléter par un dépouillement plus complet des travaux archéologiques et épigraphiques, sans sortir du cadre même tracé par M. Schultze. Aussi bien le principal intérêt de son ouvrage ne consiste-t-il pas dans l'analyse complète de tous les monuments connus, mais bien plutôt dans la juxtaposition de ces enquêtes régionales, qui permet pour la première fois de se passer en revue dans leur ensemble et de tirer de leur comparaison des conclusions, solidement appuyées sur les faits.

Ces conclusions sont principalement les suivantes : 1° la législation dirigée par l'empire chrétien contre le paganisme fut sévère en théorie, mais l'application en fut faite dans des proportions très variables aux diverses parties de l'empire et, à part quelques exceptions, le gouvernement préféra imposer plutôt que de recourir à la persécution officielle. L'Eglise fut moins tolérante ; ses évêques et surtout ses moines usèrent fréquemment de violence contre les édifices religieux du paganisme, sans que le gouvernement s'y opposât. Mais les encore les persécution furent en général éparses. — 2° La lutte entre le christianisme et le paganisme après Constantin ne présenta guère de violence que dans les petites villes et dans les campagnes. Dans les grandes villes, à l'exemple d'Alexandrie, la transformation religieuse s'opéra sans troubles, malgré la persistance des rites et des pratiques païennes dans une partie de leur population, notamment dans l'aristocratie. La résistance plus opiniâtre des petites villes et des campagnes tient, d'une part, au fait qu'elles avaient moins profondément subi l'influence de la civilisation gréco-romaine, d'autre part, à l'attachement des magistrats municipaux à leurs fonctions et dignités religieuses. En ce qui concerne les campagnes, il faut ajouter que l'organisation du gouvernement épiscopal, établie dans les villes, ne fut guère favorable à l'évangélisation des campagnes. Le clergé urbain la négligeait et les évêques, jaloux de maintenir leur autorité sur le pays environnant leur ville épiscopale, ne favorisaient en aucune manière la constitution de centres d'actes chrétiens en dehors de leur influence immédiate. Il fallait l'intervention des moines pour exercer sur les campagnes une action décisive. — 3° Les formes indigènes du paganisme, là où elles s'étaient conservées sous la religion d'importation de Rome et de la Grèce et là surtout où elles ne s'étaient pas laissé entamer par la stimulation impériale, offrirent beaucoup plus de résistance au christianisme que les cultes proprement grecs ou romains. Mais de toutes les religions antérieures, les plus récalcitrantes furent les religions sémitiques. C'est dans les pays où elles avaient conservé des adhérents que les luttes furent les plus violentes. Ces religions, en effet, provoquaient l'indignation des chrétiens par les immoralités qu'elles sanctionnaient bien plus encore que par leur idolâtrie, et leurs adeptes témoignaient d'une fidélité plus tenace que les autres, au point qu'à la fois l'attaque et la résistance furent plus ardentes.

La troisième partie du livre de M. Schultze a pour objet ce qu'il appelle « les religions Ausgishnigten », la liquidation religieuse, les éléments païens

qui passèrent du paganisme expirant au christianisme triomphant. C'est ici que les fautes de l'ouvrage sont la plus sensibles. M. Schultze ne nous donne qu'une esquisse tout à fait sommaire de l'évolution intérieure par laquelle le christianisme s'est paganoïse. Et cependant, n'est-ce pas là l'élément capital de cette histoire? Il est très intéressant, certes, de savoir que tel temple fut érigé par les chrétiens, tel autre consacré, tel autre encore adopté à leur usage, mais il importe bien plus encore de savoir ce qui fut détruit, ce qui fut conservé ou ce qui fut adapté à la religion nouvelle, dans les esprits, dans les coutumes, dans les œuvres des fidèles. L'histoire religieuse est avant tout une histoire morale; or cette histoire morale, M. Schultze n'en a tracé que des linéaments tout à fait insuffisants. A cet égard l'ouvrage de M. Boissier reprend toute sa supériorité, au moins pour ce qui concerne les classes instruites et lettrées. Mais l'histoire des croyances, des superstitions, des idées et des pratiques populaires, l'évolution religieuse, morale, rituelle, ni l'un, ni l'autre des deux historiens ne l'a retracée dans toute son étendue. C'est ici que leurs œuvres ont besoin d'être complétées pour que nous ayons vraiment une connaissance exacte de la fin du paganisme, ou plutôt de la dernière transformation du paganisme.

Jean HAVRARD.

CHRONIQUE

FRANCE

Les documents découverts par M. Bouriant dans une tombe chrétienne, à Akhmim (l'ancienne Pansopolis), dans la Haute-Égypte, et publiés chez nous avec introduction et commentaire par M. Ad. Lods, ont provoqué le plus vif mouvement de curiosité et d'intérêt scientifique dans tous les cercles compétents à l'étranger. Nous n'avons pas à enseigner nos lecteurs à leur sujet. Dans la précédente livraison M. Ad. Lods leur a déjà présenté une précieuse compilation et, dans les pages précédentes, MM. Schaller et Eugène de Faye ont fait connaître les études qu'il leur a communiquées dans ses deux thèses de bachelier, soutenues devant la Faculté de théologie protestante de Paris. Ce que nous voulons signaler ici, c'est l'empressement quelque peu fiévreux des critiques les plus autorisés d'Allemagne et d'Angleterre à publier leurs jugements sur les textes nouveaux. Les maîtres du journalisme, où l'on cherche avant tout à être le premier à annoncer une nouvelle, débon na pas se donner le temps de se renseigner bien exactement sur sa véritable signification, entraînent même le monde savant. À peine un texte nouveau ou quelque importante est-il publié, que les critiques, philologues et historiens, se jettent dessus avec ardeur et se livrent à une véritable lutte de vitesse pour être les premiers à recueillir le texte, à classer le document, à en dégager les conclusions historiques. On se rappelle le déluge de publications qui suivit la découverte de la *lettre de Romain*. Récemment l'arrêt d'Assise sur la Constitution d'Athènes a été l'objet d'un même empressement. Les travaux de M. Bouriant ont eu un sort analogue, surtout les fragments de l'Évangile et de l'Apocalypse de Pierre, à cause du grand intérêt que ces documents présentent — notamment l'Évangile de Pierre — pour la critique des Évangiles synoptiques et pour l'étude des origines du christianisme. En pays protestant surtout le nombre de ceux qui se consacrent à ces études de critique biblique est légitime, et comme il n'y a plus grand-chose de nouveau à dire sur des textes qui ont été tant et tant de fois étudiés avec toutes les ressources de l'érudition et de la science la plus ingénieuse, on comprend que ce soit un vrai régal, pour les maîtres de la critique biblique, de se trouver en présence de fragments inédits. C'est là ce qui explique, sans l'excuser, comment il se fait que le pays où le monde scientifique s'est peut-être le moins occupé des précieuses découvertes de M. Bouriant, c'est le pays même qui a l'honneur de les

à leur provenance et à leur âge. Nous ne pouvons signaler ici que des articles — très intéressants d'ailleurs — de M. Solomon Reinach dans les journaux *L'Éclair* et *La République française* du 5 janvier (tirage à part, chez Alcan) et une introduction française des fragments du *Évangile de Pierre* publiés à Roulogue-sur-Mer, par M. Victor Heumon.

Les fragments éthiopes du *Livre d'Hénoch* se joignent mieux aux autres livres que les manuscrits plus anciens et plus faibles de l'*Évangile* et de l'*Apocalypse* de Pierre. Ils sont plus longs et ils exigent, pour être étudiés d'une manière critique, la connaissance de l'éthiopien, jusqu'à ce qu'on puisse composer la grec avec le version éthiopienne que nous possédons seule jusqu'à présent. Mais les trois courts fragments du vrai *Évangile* docteur de Pierre pourraient être rapidement examinés et les ne s'en ont pas fait faute. Dès le fin de 1892 ils étaient déjà l'objet de trois publications émanant de membres de l'Université de Cambridge : le professeur titulaire de théologie en avait publié une édition critique MM. J. Armitage Robinson et M. H. James lui avaient consacré deux conférences, dans lesquelles le texte est reproduit, amendé, ainsi de différences aux écrits du Nouveau Testament et étudié dans ses rapports avec la littérature apocryphe. Enfin M. J. Rendel Harris avait présenté le nouveau document qu'il publie dans un petit volume où sont indiquées et particulièrement résignées les principales questions auxquelles il donne lieu.

En Allemagne, le maître des études historiques sur les premiers siècles de l'Église, M. Ad. Harnack, a pris tout naturellement possession des nouveaux *Évangile* et *Apocalypse*, tandis que le maître des études éthiopiennes, M. Dillmann, prenait pour sa part le *Livre d'Hénoch*. Un tirage à part d'une nomenclature détaillée à l'Assemblée des sciences de Berlin a précédé la publication des textes de l'*Évangile* et de l'*Apocalypse* dans le t. IX des *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alt-christlichen Literatur* par M. Ad. Harnack lui-même. Cette édition est accompagnée d'un commentaire et d'une introduction, extrêmement instructifs comme tout ce qui sort de la plume du professeur de Berlin. M. Harnack se distingue de la plupart des autres critiques en ne croyant pas que l'on puisse admettre avec certitude l'authenticité d'un ou de plusieurs de ses *Évangiles* canoniques par l'autorité de l'*Évangile de Pierre*. Il lui ressortit une abondance de détails intéressants pour l'histoire évangélique, parmi lesquels nous signalons, avec M. Scherer, de la *Theologische Literaturzeitung*, les suivants : 1° D'après l'*Évangile de Pierre*, la condamnation et la crucifixion de Jésus eurent lieu avant le premier jour des pains azymes, par conséquent non le 15 mais, ou le 13 ou le 14, suivant que l'on fixe le premier jour des pains azymes au 15 mais, d'après le texte de la loi mosaïque, ou au 14 suivant l'habitude des Juifs contemporains de Jésus. — 2° L'*Évangile de Pierre*, aux versets 42 et 43, fait allusion à la descente de Jésus aux enfers pour prêcher l'*Évangile* aux étonnés. — 3° D'après son *Évangile* la résurrection et l'ascension de Jésus se suivent sans intervalle. Il n'y est point parlé d'apparitions de Jésus aux apôtres pendant ou

aux disciples, immédiatement après la résurrection, et après du tombeau, et à Jérusalem. Les disciples rejoignent en Galilée, sur les bords du lac de Génésareth, et c'est là seulement que, dans le texte du texte qui nous manque, se trouvent les apparitions de Jésus. M. Harnack nous a fait bien que cette tradition doit être plus ancienne que celle de nos évangiles synoptiques.

Ces quelques détails suffisent, sans doute, à contenir même les problèmes des grosses questions soulevées par le nouvel évangile, malheureusement si incomplet. Quant à l'Apocalypse de Pierre, ce fut un des écrits les plus lus et les plus estimés des premiers chrétiens; les nouveaux fragments confirment ce que l'on avait déjà sur le caractère matériel des empereurs et des conciles et de grand nombre de chrétiens à l'époque des origines.

Et le flot des revues monte toujours! Il s'en fonde continuellement de nouvelles et la migration des travaux dans ces trop nombreuses revues, d'autres moins répandues qu'il se multiplient davantage, a pour résultat qu'il devient de plus en plus difficile de se procurer au bout de quelques années les mémoires de valeur, lorsqu'ils n'ont pas été réunis en volume par l'auteur. Ces réflexions mélancoliques nous sont inspirées par la première livraison d'un nouveau recueil trimestriel, la *Revue semitique* : *Épigraphie et d'histoire ancienne*, publiée sous la direction de M. J. Halévy, chez l'éditeur Leroux (prix : 20 francs par an). A moins qu'il ne faille passer à la lettre l'association de l'adjectif « semitique » au substantif « Revue », et qu'il ne faille voir dans ce nouveau périodique, non pas une publication ayant pour objet l'épigraphie et l'histoire semitique, mais un recueil inspiré par l'esprit semitique ou ayant le caractère semitique, le locum ne s'en faisant pas sentir. Nous avons déjà tant de périodiques où tous les articles de M. Halévy qui couvrent les pages de la *Revue semitique* surmontent fort bien pu trouver place! La première livraison, en effet, est presque entièrement occupée par des travaux de M. Halévy. On y trouve d'abord la suite des Recherches bibliques, publiées longtemps dans la *Revue des études juives*, et qui uniformément, à côté de tant d'observations précieuses inspirées à l'auteur par son éminente érudition, tant de parties pris et de singularités. Autant on goûte l'ingratitude et l'infidélité reconstitution d'une série d'histoires palestiniennes intitulées « Du gouvernement de Jérusalem vers la fin du x^e siècle avant J.-C. », autant les mots les mêmes disposés pour le savoir de M. Halévy regrettant de le voir commencer avec l'apparition d'Aberham une période d'histoire réelle pour le peuple hébreu et nous présenter, comme une réalité historique, d'ailleurs très acceptable, la race d'Aberham qui fait passer Sarah pour sa sœur. M. Alfred Boissier et M. J. Perrotin ont prêté leur concours à M. Halévy, le premier en publiant deux documents égyptiens relatifs aux prêtres, qui seront traduits affirmativement et qui prouvent d'être le point de départ d'une étude très intéressante sur cet élément important de la religion égyptienne; le second en publiant et traduisant une lettre éthiopienne adressée au roi Georges de Nubie

sous le patronat de Philothée (984-1032 ou 1103), pour demander à quel on en donna un métropolitain. Le style de M. Halévy entre aussi, non seulement dans ses propres mémoires, mais encore dans ceux des élèves qu'il a formés.

Une autre revue mensuelle, également publiée par M. Leroux et devant paraître tous les trois mois en nombre de 10 à 12 feuilles, peut être considérée en quelque sorte comme la continuation d'un travail auquel déjà avantageusement connu. La *Revue de l'Orient latin*, en effet, se propose de poursuivre l'œuvre commencée par le regretté comte Huet dans les *Archives de l'Orient latin*. Elle embrassera dans ses investigations, tous les sujets qui, de près ou de loin, touchent à l'histoire des relations de l'Occident et de la Terre-Sainte pendant le moyen âge : pèlerinages aux lieux saints, voyages, état des communautés chrétiennes dans les pays occupés par les Croisés ; histoire des Croisades et de tous les événements qui s'y rattachent. L'archéologie et la paléographie, la sigillographie et la numismatique tiendront dans la *Revue* une place importante.

Les matériaux publiés seront rangés sous trois rubriques : *Inscriptions et descriptions de manuscrits* ; *Publication de documents* ; *Mémoires et Notices*. Une *Chronique* donnera de brèves indications sur les ouvrages importants parus ou à paraître et sur les faits d'actualité intéressant l'Orient latin. Une *Bibliographie* concernant les ouvrages et périodiques spéciaux publiés dans l'année sera donnée à la fin de chaque volume.

Le Comité de rédaction fait appel à tous les savants français et étrangers qui seraient disposés à s'associer à ses travaux. Il s'adresse tout spécialement aux anciens collaborateurs des *Archives de l'Orient latin*, dont le concours a donné une si haute valeur aux deux volumes de cette publication.

La *Revue de l'Orient latin* est publiée sous la direction de MM. le marquis de Vogüé et Ch. Schaefer, avec la collaboration de MM. A. de Barthélémy, J. Delaville Le Roulx, L. de Mas Latrie, Paul Meyer, E. de Roussier, et G. Schumacher. Le secrétaire de la rédaction est M. C. Rabier. Voici le sommaire du premier numéro : *Le comte Huet*, par M. le marquis de Vogüé ; *Les patriarches latins de Jérusalem*, par M. de Mas Latrie ; *L'ermit de Montjoye*, par M. J. Delaville Le Roulx ; *Actes parés à Fougouste*, par M. Desimoni ; *Éclaircissements sur quelques points de l'histoire de l'Église de Bethlém-Ancien*, par le comte Huet.

Le prix de l'abonnement est fixé à 35 francs pour Paris, 38 francs pour les départements et 27 francs pour l'étranger.

— H. Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, 1^{re} vol. (Paris, Leroux : gr. in-8 de 21 et 415 p.). M. Maspero et son éditeur, M. Leroux, ont été frappés de l'extrême difficulté que les amis des antiquités égyptiennes éprouvent à se procurer la plupart des petits mémoires publiés depuis le com-

mouvement du siècle par les égyptologues français. Ils ont pensé qu'il y avait intérêt à recueillir ces études dispersées et à les grouper dans des volumes d'un format commode et d'un prix modéré. De là est née la *Bibliothèque égyptologique* dont nous annonçons ici le premier volume.

Il était que je vis d'inaugurer cette publication en recueillant tout d'abord les très nombreux manuscrits que le directeur de la « Bibliothèque », M. Maspero, a recueillis depuis 1867 et qui témoignent de sa prodigieuse activité scientifique. M. Maspero lui-même a pensé qu'il ne pouvait mieux faire que de rassembler en un seul volume les manuscrits qu'il a consacrés à la mythologie et à l'archéologie égyptiennes, et nous avons plaisir à constater que les plus importants de ces manuscrits, ceux qui ont révolutionné nos connaissances sur la religion égyptienne, sont ceux-là mêmes dont le *Bureau de l'Histoire des Religions* a eu la primauté.

M. Maspero avait lui-même qu'il a été obligé d'entreprendre ces études religieuses par les exigences de ses travaux d'histoire et de grammaire, plutôt qu'il ne s'y est adonné par goût. « Je serais au début, dit-il, comme il faut naturel, la route tracée par les grands égyptologues qui s'étaient occupés de ces sujets : par Lepsius, par Chassinat, par Devoc, surtout par H. de Rougé, qu'on ne saurait être de mesurer partout au premier rang. Je croyais vraiment à l'unité du dieu égyptien, à ses immutabilités, à la sublimité de l'enseignement que donnaient ses prêtres; tout était Soleil pour moi comme pour mes maîtres et l'axiome *Nomen est omen* me paraissait être la règle de toute recherche sérieuse. Le contact direct des monuments ébranla d'abord, puis détruisit ma foi égyptienne; je dus reconnaître que les Égyptiens eux-mêmes ne semblaient jamais avoir professé, et seulement suggéré, la plupart des belles doctrines qu'on leur prêtait et généralement en analysant les stèles funéraires du Louvre, j'en suis arrivé à définir la nature et le rôle de ce mot si étrangement traduit par un mot de l'école pronominale... La doctrine du double devint trois ans plus tard à l'épreuve, et je ne me décidai à la divulguer qu'en 1878.

« ... On s'est étonné d'abord — et peut-être maintenant — de voir ce que dressait entre mes mains la saine sagesse égyptienne, puis on s'est habitué à l'observer de plus près et l'on a trouvé que, comme toute, le vrai l'emportait dans le jugement que j'en prononçais. Aujourd'hui, après quelques ans, j'ai mes yeux ouverts de beaucoup de gens » (p. v-vi).

Il est de extraits moi-même bien ressemblant l'importance de ces nouveaux volumes que les publications de M. Maspero lui-même telles que nous venons de les annoncer. On y trouvera les rapports présentés à l'Institut égyptien sur les familles et les travaux réalisés en Égypte de 1885 à 1888, les mémoires sur l'histoire des éternels, le Double et les statues prophétiques, le Rituel du sacrifice humain, le Livre des morts, etc. Les études de géographie et d'histoire seront groupées dans un second volume qui ne se fera pas longtemps attendre.

— M. Paul Doeharmon, *Eschyle et l'esprit de son siècle* (Paris, Garnier, 27, rue de la Harpe et 589 p.). Tout le monde sait que l'étude des tragiques fournit de précieux éléments à la connaissance de la religion grecque. Nous ne sortons pas du cadre de cette Revue en signalant ici le beau volume que notre collaborateur, M. Paul Doeharmon, vient de consacrer à Eschyle et à son théâtre. Si la seconde partie, consacrée à l'art dramatique chez Eschyle, est du domaine de la critique littéraire, encore qu'elle renferme un chapitre sur les intertextes divins dans les drames du poète grec, la première, qui a pour objet l'analyse de l'esprit artistique chez Eschyle, appartient en grande partie à l'histoire sociale et religieuse. M. Doeharmon y étudie les rapports d'Eschyle avec les philosophes et les sophistes, ou plutôt des traditions religieuses, ses idées morales, ses opinions sur la société et la politique. Sans doute, personne ne peut étudier directement souvent un sujet qui a déjà été traité de toutes les façons et à tous les points de vue. M. Doeharmon, tout le premier, déclare qu'il ne prétend pas renouveler un Eschyle connu, mais « pour qui veut avoir de lui une image assez fidèle qu'il est possible, les trois ouvrages, selon les lignes et à tous les points de sa physionomie, ne sont pas à négliger ». On ne saurait trouver de guide plus sûr que M. Doeharmon pour refaire connaissance avec le philosophe et le poète ainsi retranché et mis au point des travaux critiques modernes.

Pour l'histoire de la religion grecque Eschyle offre un intérêt tout particulier parce qu'il est le contemporain et, à beaucoup d'égards, le confesseur des sophistes. « Il avait en commun avec eux l'esprit de recherche qui examinait tout et met tout en question, l'ironie qui pose à jour les préjugés reçus et les idées conventionnelles, l'air de scepticisme qui aborde dans leurs fondements les traditions religieuses » (p. 58). Cette critique s'adresse notamment aux idées que ses contemporains se faisaient des dieux et des légendes qu'en ramenant à leur sujet. Aux deux mythes de l'imagination populaire, voire même à la personne d'une divinité unique, Eschyle substitue une forme humaine, imprévisible et non éternelle, mais qui se manifeste sous deux aspects : celui des biens de la nature ; celui de l'intelligence humaine. M. Doeharmon ne croit pas qu'Eschyle, devenu sémite, se soit converti à une sorte de mysticisme stoïcien, ni qu'il ait été attiré par la seule mystique, selon l'épique de son temps. Il s'est élevé contre tous les préjugés qui se rattachent à la religion ; il a attaqué l'art mensonger de la divination, les abus du droit d'asile. Il a parlé des dieux sur la valeur de la religion du serment. Ses idées sur la vie et la condition humaine sont pessimistes, et sa conception de l'immortalité semble comporter la disparition de l'individualité et consister en un retour de l'âme dans l'éther. Il est sceptique à l'égard des mythes et des légendes parmi lesquels même du ses drames ne s'abstient pas à avoir du moins l'air d'y croire. Quelle est la part d'initiative et de création personnelle du poète dans cette profusion de libre pensée ? tout ce qu'il est et ce qu'il sera probablement tou-

jours impossible de déterminer. Mais il est certain qu'en prêtant la main au son langage et la grande voix populaire de la vedas à des idées qui, sans lui, seraient restées davantage renfermées dans un cercle restreint de philosophes et de sages, il contribua beaucoup à les répandre.

M. Paul Hegnaud, professeur à la Faculté des lettres de Lyon, est indubitable à soutenir la thèse qu'il a exposée dans son récent ouvrage sur le Rig-Veda et les origines de la mythologie indo-européenne (voir *Revue*, t. XXV, p. 273 et suiv.). Cette fois, c'est dans un brouillon sur l'Atharva-Veda et la méthode d'interprétation de M. Bloomfield (Paris, Leroux) qu'il reprend à nouveaux frais la démonstration que les hymnes védiques ne sont pas autre chose que la description du sacrifice sous sa forme matérielle et extérieure. « Dans la primauté et l'apogée de un sacrifice-type, les hymnographes, soit que leurs sources remontent à une époque où la simplicité du culte n'admettait encore l'usage d'aucun feu, soit que toute leur attention ait été concentrée autour du phénomène d'ignition qui constituait pour eux l'essentiel du sacrifice, les hymnographes, dis-je, n'ont vu ou voulu voir que ce phénomène même et le jeu des deux éléments, le liquide inflammable et le feu de l'autel auquel il est dû. Leurs auteurs n'y ayant mis que cela, on ne saurait trouver autre chose dans les textes védiques. Aussi la seule méthode qui puisse en donner la compréhension est-elle précisément à écarter les réalités imaginaires sous lesquels les commentateurs, à commencer par ceux de l'Inde, en ont enfoui le vrai sens, pour mettre en pleine lumière la seule réalité réelle qu'ils contiennent » (p. 54-55). Comme les beaux travaux de M. Bloomfield, « Contributions to the interpretation of the Veda » et son édition du Kausha-sûtra s'inspirant de principes tout différents, il est naturel que M. Hegnaud ait à cœur de montrer que le savant indologiste américain comprend mal les textes; qu'il substitue à tort des interprétations appuyées sur les commentaires indigènes à celles qui résultent des documents védiques eux-mêmes et qu'il se trompe, lorsqu'il affirme que pour en saisir le vrai sens il est indispensable de les rattacher aux pratiques, aux légendes ou même aux spéculations théologiques indiennes dont ils ont la déformation liturgique.

Les indologistes jugeront les interprétations respectives de M. Bloomfield et de M. Hegnaud. La thèse même du respectable professeur de Lyon, nous l'avons déjà dit, soulève de fortes objections. Mais elle ne saurait être discutée en quelques lignes. La *Revue* y reviendra prochainement.

Nous avons reçu d'un autre de nos collaborateurs, M. G. Boute-Munry, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, la revue d'ouverture de son cours sur l'histoire ecclésiastique du xix^e siècle, prononcée à la séance officielle de rentrée, le 3 novembre 1922, et publiée ensuite chez l'éditeur Fischbacher avec le Rapport annuel de M. le doyen Liechtenberger, M. Boute-

Mauzy avait choisi comme sujet la vie et les œuvres d'épiscopat *Desligner*. Le célèbre professeur de Marcy est bien, en effet, une des figures les plus originales et les plus caractéristiques de l'histoire religieuse moderne et l'un des exemples les plus éclatants de l'évolution que la science théologique et la critique historique a décelées dans notre siècle, chez les hommes même les plus religieux et les plus attachés à l'Eglise, mais plus attachés encore au culte de la vérité qu'à leur parti et plus soucieux de loyauté intellectuelle que d'opportunisme ecclésiastique. La première partie du travail de M. René-Mauzy est consacrée au récit de la vie de Desligner et à sa carrière de publiciste. La seconde partie, nécessairement plus originale, nous montre l'évolution de sa pensée sur trois questions capitales : le pouvoir suprême dans l'Eglise ; l'autorité en matière de foi ; les rapports de l'Eglise avec l'Etat et les diocèses. Un parallèle intéressant entre Desligner et Lamennais est à signaler, ainsi même que ces deux grands esprits n'offrent que des analogies plus superficielles que réelles.

L'histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — Séance du 9 décembre 1902 : M. *Geffroy* écrit de Rome qu'en visitant le tombeau des travaux éboulés au mont Capitaïn pour l'érection du monument à Victor-Emmanuel, une inscription en l'honneur d'un prêtre est attachée au culte de la fleur unique *malesia*, dédiée adores à Carthage, et à celui du *gemma luc* du mont Tarpéien. On a repris aussi les travaux du Panthéon. Les fouilles ont fait découvrir, au-dessous du sol du portique, des constructions du temps d'Auguste. Cette découverte soulève diverses questions, qui ne pourront être encore résolues.

M. Bertrand, président, communique une note de M. le Dr Veronère, médecin-major, relative aux tatouages dont les indigènes du Tanne se couvrent les membres et le face. Il a reconnu que tous ces tatouages reproduisent, plus ou moins altérés, un seul et même type : une sorte de poupe, vue de face, les bras étendus. C'est la reproduction, conservée sans modification sensible par la tradition, de petit monarque, aux bras étendus, qui, sur les monuments antiques de la Phénicie et de Carthage (stèles phéniciennes de Lilybée, stèles puniques d'Hadrumentae, lampes néopuniques de Carthage), figure ce que les archéologues ont nommé le « symbole du la trône punique ». C'est un singulier exemple de la persistance d'un type traditionnel et populaire. On avait déjà fait une remarque analogue sur le symbole de la main ouverte, qui figure sur tant de stèles puniques de Carthage et qu'on retrouve aujourd'hui en Tunisie, où, pour sanctifier la mémoire d'un Arabe le peint sur le mur de sa maison.

— Séance du 22 décembre : M. *Opert* continue sa lecture sur des découvertes chronologiques et sur la fixation exacte de divers dates, qui intéresse également l'histoire indigène. Il a retrouvé le système d'intercalation du calendrier chaldéen, qui consiste en un cycle de dix-neuf ans. Les périodes commencent, comme tous les autres cycles, à l'année 712 avant notre ère. Dans cette année, la première jour de l'an coïncidait avec l'équinoxe, et l'année se terminait le 14 Ad.

Les intercélutions eurent lieu d'après les nécessités astrologiques. Nous savons maintenant que Nabuchodonosor mourut sur la frise en juin 562, que Jérusalem fut détruite le lundi, 21 juillet 587, à Babylone prise par Cyrus le mercredi, 28 octobre 539 avant notre ère. Ces résultats, fait remarquer l'auteur de la communication, sont d'une précision jusqu'ici inconnue pour ces périodes reculées.

— *Séance du 13 janvier 1893* : M. Philippe Berger communique une inscription qu'il a trouvée à Maktar par MM. Dardès et Dillhorst, et dont il doit la communication à M. Gauthier, inspecteur des antiquités et des arts. Elle a 2 mètres de longueur et se compose de 10 colonnes, de 4 à 5 lignes chacune ; la pierre sur laquelle elle est gravée paraît avoir été un liston de porte. C'est la dédicace de la paroi orientale d'un temple, parois appelée, dans cette inscription, *israhel* : M. Bérger rapproche ce *israhel* du *israhel* des mosaïques arabes. La construction de l'édifice avait été protégée par une statue des divinités Tîl et Amur : une statue de Tîl avait été élevée au même temps. Les sept divinités nommées au commencement qu'une liste de noms propres, les uns puniques, les autres berbères, d'autres encore latins.

— *Séance du 27 janvier* : M. Geoffroy écrit de Rome que les travaux nationaux dans le palais Caffarelli, à Rome, ont mis à jour un peu du mur qui a probablement appartenu à la salle orientale du temple antique de Jupiter Capitolin.

— *Séance du 10 février* : M. Clermont-Ganneau lit une étude sur l'embranchement du Jourdain dans la mer Morte et le dépaysement de l'extrémité septentrionale de cette mer depuis l'antiquité. Le livre de Josué dit que la limite entre les tribus de Juda et de Benjamin était formée par une ligne allant de Jérusalem à l'embranchement du Jourdain. Aujourd'hui, cette embouchure étant à la latitude même de Jérusalem, la ligne dont il s'agit serait dirigée de l'est à l'ouest. Mais le texte ajoute qu'elle passait par Beth-Hoglah, elle doit l'emplacement ex-act, car elle a conservé son nom, sous la forme arabe Kasr-Halil : or, une ligne allant de Jérusalem à Kasr-Halil se dirigeait, non vers l'est, mais vers l'est-nord-est, et doit rencontrer le Jourdain, non à son embouchure, mais à 6 ou 7 kilomètres plus haut, au lieu dit Kasr-el-Yahoud, où la tradition place le septième de Josué. De plus, la rive du Jourdain, de Kasr-el-Yahoud à l'embranchement, sous une vaste dépression de terrain qui semble un marais desséché ; et, précisément, le livre de Josué mentionne, à l'extrémité de la limite qu'il décrit, un marais ou une lagune de la mer Morte, *ishon*, appelé la lagune du Nord, par opposition à celle qui existe encore aujourd'hui à l'extrémité méridionale de la même mer et qu'il appelle la lagune du Sud. Il est même question de ce marais septentrional, voisin du Jourdain, dans *Parasurapha*, le propos de la lutte entre les frères jumeaux, Japheth, Siméon et Jean, et le général syrien Balaïch. Enfin, un plan de 1850 qui était la Terre Sainte en 1106 et 1107 de notre ère, l'ingénieur David, témoigne que de son temps le distance de Kasr-el-Yahoud était d'un peu plus de 4 kilomètres, alors qu'aujourd'hui elle

distance est il de 7 kilomètres. De toutes ces circonstances, on peut conclure que, soit par l'effet de l'incorporation, soit par l'accumulation des dépôts d'alluvion, le rivage septentrional de la mer Morte a reculé au siècle en siècle vers le sud, tandis que le cours du Jourdain s'allongeait d'années. A l'époque où fut écrit le livre de Josué, la mer Morte atteignait Kasr-el-Yahoud, et c'était là qu'elle recevait les eaux du Jourdain; au temps de l'ingénieur David, la mer avait perdu et le désert gagné 5 kilomètres; depuis sept siècles, le mouvement s'est continué à raison d'environ 300 mètres par siècle. Il est évident qu'il ne s'arrêtera pas là.

L'histoire religieuse dans les périodiques français. — Dans la *Revue des Deux-Mondes* deux articles de la livraison du 1^{er} janvier consacrent l'histoire religieuse en France. C'est d'abord l'étude de M. René Faguet sur *Balzac*, dans il a peut-être un peu trop exagéré l'importance, puisque de pouvoir être prise pour un représentant typique d'un certain courant intellectuel ne signifie pas que l'on ait créé ce courant et que l'on ait personnellement exercé une grande influence. Pour le milieu de ce pays l'auteur de *Balthazar* ne fut rien à côté de celui de *Chateaubriand*. M. Faguet le montre fort bien. Balzac, avec infiniment moins de talent et un esprit bien plus faux, a singulièrement mieux compris les conditions d'une civilisation religieuse conforme aux tendances et aux besoins du xix^e siècle. Il a conçu les christianités décadentes et en quelque sorte évolutionnistes; avec Herder et avec Vico il a eu l'intuition de la philosophie de l'histoire et il a compris, mieux que Voltaire et Diderot, la valeur du développement religieux dans l'évolution de l'humanité. Sans doute, son interprétation des mythes prouva plus de l'imagination que de la science; il n'en a pas moins été un des premiers à reconnaître la valeur scientifique, d'ailleurs, des traditions mythiques pour l'histoire morale de l'humanité. L'histoire des religions doit le remercier parmi ses promoteurs à côté de Herder, mais bien entendus de lui, car ni l'intuition ni la portée d'esprit de ces deux hommes ne peuvent être mis en parallèle.

L'autre article est de M. Ch. V. Langlois sur l'éloquence ecclésiastique au moyen âge. S'appuyant sur les travaux bien connus de M. Lecoq de la Marais, les travaux moins connus et cependant si méritoires de M. Hauriou, sur le livre de M. l'abbé Bourgaud et le t. XXVI de l'*Histoire littéraire de la France*, M. Langlois a donné d'un sujet passablement aride une exposition très claire, même pour les profanes, et où l'on sent à chaque page la connaissance et la pratique personnelle des textes médiévaux. Rien de plus luxueux que de consacrer une production ecclésiastique au moyen âge; il faut distinguer le sermon qui s'adresse aux clercs de celui qui s'adresse au peuple, le genre du xix^e et celui du xiv^e siècle. Au xiv^e siècle florit l'éloquence des maîtres de Saint-Vulain et des Cisterciens, ardent, travaillé, littéraire; elle désigne la science et fait appel au sentiment. Au xix^e siècle la scolastique coexiste la chaire d'abbé et la chaire, tandis que l'éloquence populaire des Franciscains, des Dominicains,

se fait familière jusqu'à la grossièreté, faisant pratiquer, toute farcie d'anecdotes, d'exemples, jusqu'à ce que la juxtaposition des procédés archaïques, joints à l'union stérilisante de la monotonie, termine le cours de l'inspiration indisciplinée au xiv^e siècle et les éloquences sacrées au moment même où l'éloquence politique commence. Ces études sur la prédication au moyen âge sont de la plus grande utilité pour l'histoire religieuse, parce que l'on ne s'est guère occupé jusqu'à présent que de l'histoire des controverses dogmatiques ou ecclésiastiques et de l'histoire politique de l'Eglise. L'étude de la prédication est bien autrement propre à nous faire connaître l'état moral et spirituel du peuple chrétien.

Dans la *Melusine* (lett. de novembre-décembre) nous remarquons une très intéressante application de la mythologie iconographique dans l'article de M. Gaidoz sur la Vierge aux sept glaives. Après avoir rappelé les plusieurs explications que les théologiens théologues donnent du type bien connu de la Vierge aux sept glaives dite Notre-Dame des Sept-Douleurs, M. Gaidoz n'hésite pas à mettre cette représentation en rapport avec celles de l'Étér assyrien et de l'Artémide grecque, si souvent représentées avec des armes, des flèches ou des serpents qui semblent raporter de leur dos. « Pour nous, dit-il, l'image et le mythe de Notre-Dame des Sept-Douleurs sont nés d'une image. Un cylindre-assyrien ou quelque autre pierre gravée est arrivé en Italie au moyen âge; on connaît les rapports fréquents de commerce que l'Italie du moyen âge entretenait avec l'Orient. Une image de femme ne pouvait être prise que pour celle de la Vierge Marie; que l'on songe aux nombreuses images de dieux grecs-romains peints pour des images de Vierge Marie! Mais que pouvaient signifier ces armes que l'on voyait paraître derrière la figure féminine et comme traversant au poitrine? C'étaient sans doute des glaives et que pouvaient-ils signifier? Un dieu ingénieux ne manqua pas de deviner qu'ils étaient le symbole de douleur: le passage de l'Évangile que nous venons de citer (c'est-à-dire Luc, II, 35, paroles de Simon à Marie: Un glaive te traversera l'âme) nous en suggère cette explication. Les glaives étaient au nombre de sept: il ne s'agissait que de trouver — et c'était facile — les sept principales douleurs de la Vierge Marie. »

Ces interprétations chrétiennes données à des images de l'art gréco-romain sont nombreuses au moyen âge. Aussi l'explication proposée par M. Gaidoz ne pourrait-elle paraître bizarre qu'à ceux qui ne sont pas familiarisés avec l'archéologie médiévale. Le type de Notre-Dame aux sept glaives était bien affirmé dans l'Eglise à cette époque, à son tour, une modification du fait de la dévotion moderne au Sacré Cœur. La Vierge est représentée, le poitrine ouverte et le sein à nu ou placé devant la poitrine et traversé de sept glaives. D'autre part, le type iconographique que l'on adopta par l'Eglise a provoqué un culte et des dévotions spéciales: l'Eglise lui a assigné un jour de fête spécial (il y en a même deux); des sanctuaires nombreux ont été placés sous son patronage spé-

ciel; des publications pieuses lui ont été consacrées; des prières spéciales lui sont adressées; elle a ses chapelles, ses évangélistes. Enfin — et c'est ici le bouquet de cette spirituelle et ingénieuse étude — les sept douleurs de la Vierge ont donné naissance aux sept allégresses de la Vierge, aux sept dominiers et aux sept allégresses de saint Joseph, lesquelles sont promues par les mêmes sept ordonnements servies à un point de vue différent, à la dévotion des sept dimanches en l'honneur de saint Joseph, et au service de saint Joseph avec ses sept amants, M. Gaillet nous offre un exemple instructif des confirmations que les théories sur la formation des mythologies peuvent trouver dans l'étude des phénomènes religieux dans le monde moderne, ou tout au moins aux époques historiques où l'évolution des idées des peuples est plus facile à suivre.

D'un genre plus matériel est l'œuvre ingrate et ardue de M. *Frans Cumont* dans la « Revue archéologique » : *Catalogue comparé des monuments figurés relatifs au culte de Mithra* (en trois tomes, chez Leroux). Les documents latins qui nous renseignent sur le mithraïsme sont bien peucres, en sorte que la connaissance de ce culte, pendant un temps si répandu, s'acquiert uniquement par l'étude des monuments que ses adeptes ont laissés sur toute la surface de l'empire romain. Malheureusement ces monuments sont dispersés; les uns ont disparu après avoir été découverts; d'autres ont été transportés dans des musées loin de leur lieu d'origine. La plupart n'ont été publiés que dans des recueils d'archéologie locale parfaitement inconnus et que l'on se procure difficilement. M. Cumont a donc voulu en rendre compte à l'histoire de la religion mithraïque, en dressant ce catalogue des monuments figurés relatifs au culte de Mithra, et en le dressant d'une manière aussi consciencieuse. Il ne renferme pas moins de 271 numéros dont l'attribution mithraïque est certaine. 14 numéros dont l'appartenance au culte de Mithra est douteuse, et le reste de 17 pièces grecques où est figurée la scène de Mithra sacrifiant. Enfin l'index moderne encore, après une énumération des monuments relatifs, le liste alphabétique des lieux où se trouvent actuellement les monuments cités.

M. Cumont demande qu'on veuille bien lui signaler les monuments, inscriptions ou documents de toute nature qu'il aurait omis dans ce catalogue. Depuis plusieurs années il se consacre à l'étude du mithraïsme et prépare sur cette religion et ses dévotions et amuse trop mal connus un ouvrage de longue haleine sur lequel il y a lieu de fonder de grandes espérances.

Nouvelles et faits divers. — Le Notre collaborateur, M. *Bout*, a été nommé membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres.

— Le M. *Pierre Paris*, l'auteur des *Revue de la Religion grecque* publiés chaque année par la Revue, a été nommé professeur titulaire d'archéologie et d'histoire de l'art à la Faculté des Lettres de Bordeaux.

— L'administration du Musée Guimet a mis en contribution le 2^e volume de la traduction du *Zenon-Alexis*, par M. *Jeanne Darmassier*, contenant le *Vendéisme*, les *Typhes*, le *Rhône-Alexis* — et la traduction du *Vi-King*, par

M. P. Fournier. Ces deux tomes réunies forment les tomes vingt-deuxième et vingt-troisième des *Annales de l'École Guizot*. Nous y reviendrons bientôt dans nos notes plus étendues.

— 4° M. Henri Bata, professeur à la Faculté de Théologie de Montpellier, a publié chez l'auteur Fischmann le *Dogme grec*. Voici les principales divisions de cet ouvrage : I. Le dogme grec et l'inculturationisme. — II. Le dogme grec et le dogmatisme. — III. Le dogme grec et l'essence du christianisme. — IV. Le dogme grec et la civilisation. — V. Le dogme grec et la science. — VI. Le dogme grec et l'écoulement des dogmes. — Appendices : I. Religion et théologie en Grèce et en Italie. — II. Philologie et science. — III. Le dogme grec et la science.

— 5° Le *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule méridionale au sixième siècle*, publié par M. Kéroul, Le Hâut à l'Épigraphie nationale, dans la Collection des documents inédits sur l'histoire de France (n. 1 de 1890 et 1891), forme le tome et le supplément de 129 inscriptions chrétiennes découvertes sur le sol de l'ancienne Gaule depuis l'apparition du recueil publié par Fournier il y a vingt-sept ans. Les indications fournies par ces nombreux documents sur la propagation du christianisme en Gaule confirment entièrement les conclusions auxquelles M. Le Hâut s'était arrêté dans son premier ouvrage.

— 6° M. Max von Berchem annonce dans une lettre à M. Barthelemy de Meynard, publiée par le *Journal asiatique*, un projet de *Corpus inscriptionum arabicarum*. Dès à présent il a déjà sept cents inscriptions en portefeuille.

ANGLETERRE

— 1. *Isis*. The ruins of the city of Mithraism (London, Longmans). M. Bent, occupant de sa tombe et de quelques ans, a consacré près d'une année, de janvier 1891 à janvier 1892, à l'exploration les ruines considérables qui ont été découvertes aux environs du Fort National, dans le Camp de la Légion, dans le pays Mithraï. Il n'a pu en décrire qu'une petite partie, grâce au concours de la Société royale de géographie et de la Compagnie anglaise anti-africaine, mais ses recherches soufflent avoir été assez étendues pour prouver que ces monuments merveilleusement exploités sont construits selon le même type que ceux dont il a pu pénétrer les secrets. L'ouvrage que nous annonçons ici contient la description de ces temples, ainsi que des nombreux objets recueillis par les explorateurs. Des plans et des photographies permettant de suivre sans peine la description.

Ces très instructifs monuments existaient déjà lors de l'arrivée des Portugais dans les mêmes parages, il y a quatre cents ans. Il ne saurait être question de les attribuer aux Indigènes, parfaitement incapables de les construire. On ne peut pas davantage y voir des constructions érigées par des architectes musulmans, car les arêtes, les objets en fer et en bronze que l'on y a trouvés pré-

sentent un caractère religieux joint. Le prédominance des emblèmes phalliques par M. Bani a supposé que ces monuments, en l'honneur de leurs, ont été dirigés par des adeptes d'un égyptisme symbolique, par des Archon phalliques, notamment par ces mêmes Hiérophantes qui paraissent aussi en Aksum, à Axoum. C'étaient vraisemblablement des hérétiques et des dévots communiaux pour les adeptes qui venaient faire le commerce de l'or. M. Bani doit se rendre en Abyssinie pour contrôler ses conclusions en étudiant sur place les reliefs d'Axoum. Au point de vue de l'histoire religieuse les conclusions de M. Bani offrent un grand intérêt, mais on ne saurait se dissimuler qu'elles ont encore besoin d'être vérifiées et contrôlées.

— Le Dr L. H. Mills, docteur de droit à l'Université d'Oxford, vient de commencer la publication de son grand travail, longtemps attendu des étudiants de l'étranger, sur les *Mythes de l'Égypte*. Le premier volume, qui vient de paraître, comprend le texte seul avec toutes les versions traditionnelles antiques, c'est-à-dire les traductions grecques, latines et persanes, toutes transcrites et traduites, et un commentaire détaillé qui est la justification de la traduction anglaise publiée par le Dr Mills dans la collection des *Livres sacrés de l'Orient* (140 pages, publiés à Leipzig, Borchers, 25 L.).

— M^{me} Humphrey Wierl, la femme d'être fort connue en Angleterre aussi bien comme romancière que comme un des plus nobles apôtres de l'éducation populaire, a publié chez Smith et Elder, à Londres, la confidence qu'elle a faite l'autisme dernier à Manchester, Liverpool et Leeds en faveur de l'institution appelée *University Hall*, dont nous avons déjà plusieurs fois entrepris nos lectures. Cette institution se rattache au même courant d'idées qui a donné naissance en Angleterre à l'« *University extension movement* ». Il s'agit de répandre parmi ceux qui n'ont ni les ressources ni les loisirs de puiser directement aux sources de la haute culture intellectuelle et morale, des connaissances et des goûts qui les élèvent au-dessus de la médiocrité et de la grossièreté de l'existence donnée d'alimentation spirituelle. Il s'agit tout particulièrement de fournir à ceux, que les formes ecclésiastiques de la religion ne satisfont pas, une instruction scientifique et sociale qui leur permette de se faire à eux-mêmes une religion toute morale, qui soit un principe de progrès dans leur vie individuelle et de solidarité touchante dans la vie sociale. Il y a là une tentative très originale, inspirée par des vues très élevées et qui mérite d'autant plus d'attirer notre attention que ses promoteurs comptent particulièrement sur l'enseignement de l'histoire religieuse, indépendante de toute confession ecclésiastique et reposant dans la vulgarisation des travaux scientifiques sur l'histoire des religions, pour développer parmi leurs auditeurs cette religion que l'on pourrait appeler universelle ou humaine, parce qu'elle est en quelque sorte le substratum de toutes les religions particulières. L'œuvre de *University Hall* se soutient uniquement par des souscriptions privées, grâce à la générosité et à l'initiative de quelques amis zélés, conformément à la première habitude des Anglais de faire

leurs affaires par eux-mêmes, de compter sur leurs propres efforts et non pas sur l'intervention de l'État.

SUISSE

Nous avons reçu la première livraison de la *Revue internationale de théologie* publiée à Rome, sous Schmidt Franches et C^{ie}, par le Dr E. Michoud, professeur à l'Université de Borne, membership à la chaire de théologie à Lucerne, en septembre 1892, par le deuxième Congrès international ecclésiastique. Le but de cette revue est surtout ecclésiastique. Elle est destinée à faire connaître les principes et les doctrines de l'Église ancienne catholique et à faciliter l'union des Églises chrétiennes par l'étude des questions qui les divisent encore. Cette étude, à laquelle les promoteurs attachent de si grandes et si précieuses espérances et que l'on ne peut s'empêcher de croire quelque peu chimérique, devra se faire surtout sur le terrain historique. À ce titre la nouvelle revue doit être signalée et mériter d'être mise en avant avec sympathie, comme un nouvel hommage à la nécessité d'étudier scientifiquement les phénomènes religieux.

Le sommaire de la première livraison est le suivant : J. H. Reinken, *Einige uober den Rufschwack der Weltchristenheit*. — Nikophoros Kalogeris (archevêque de Patras), *Die Verhandlungen zwischen der orthodox-katholischen Kirche mit dem Kitzel von Basel uober die Wiedervereinigung der Kirchen*. — Ed. Herzog, *Regimen eudorum rim palatit*. — E. Michoud, *La théologie et le temps présent*. — Weibel et A. Kœber, *Der Kongress in Lucerne*. — Josef Mury-Drauzers sur Dodinger. — E. Michoud, *Bibliographie théologique*.

La *Revue internationale de théologie* paraît tous les trois mois, par livraisons de 120 à 150 pages in-8°. L'abonnement annuel est de 10 francs.

Dorénavant la *Revue de l'Histoire des Religions* ne donnera plus sous des rubriques spéciales le *Dépeillement des périodiques* et la *Bibliographie*. Cette énumération de plus en plus considérable de titres d'articles ou de livres ne semble pas offrir des avantages assez grands pour compenser les frais qu'elle comporte et la place qu'elle prend. Dehors de toute espèce de commentaires ou d'appréciation, ces titres risquent d'égarer le lecteur, auquel on présente de la même façon les travaux qui ont de la valeur et ceux qui n'en ont pas. La rédaction de la *Revue de l'Histoire des Religions* s'efforcera de signaler à ses lecteurs toutes les publica-

tiens importantes relatives à nos études, soit dans la Revue des livres, soit dans les Chroniques. Elle espère que les auteurs, les éditeurs et, d'une façon générale, tous les amis de l'histoire des religions lui faciliteront cette tâche, en ne manquant pas de lui adresser, non seulement les livres, mais aussi les articles de revue et les tirages à part qui sont du ressort de l'histoire religieuse. Pour éviter toute confusion on est prié de les adresser nominativement à M. Jean Réville, directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*, chez M. Leroux, 38, rue Bonaparte, Paris.

Le Gérant : Emile Leroux.

ÉTUDES SUR LE DEUTÉRONOME

II. — LES SOURCES ET LA DATE DU DEUTÉRONOME

(Suite et fin)

III. — La Revue de la migration (Suite).

Quels sont les écrits que l'auteur de la Revue a utilisés pour sa singulière composition? Pour simplifier, nous désignerons par *J* le *Jéhoviste*, par *E* les textes dont on appelait autrefois l'auteur le « second » *Élohiste*, enfin par *C. S.* (codé sacerdotal) la vaste compilation législative encadrée et parsemée d'histoires, dont on désignait l'auteur sous le nom de « premier » *Élohiste* et que l'école de Reuss-Graf met au nombre des textes les plus modernes du Pentateuque, dont on les considérait auparavant comme l'antique fondement.

L'auteur de la Revue n'a pas tenu compte de *C. S.*; il ne l'a pas connu. Mais il s'agit de savoir s'il a connu et employé *JE*, c'est-à-dire *J* + *E* déjà combinés, ou *J* et *E* encore indépendants l'un de l'autre et avant leur réunion en un seul ouvrage, comme le veut M. Billmann, dont M. Kittel a accepté l'hypothèse.

La Revue, après un titre très entaché, débute par l'ordre du départ, I, 6-8 : « Javeh, notre Dieu, nous parla au Horeb en ces termes : Vous avez assez longtemps demeuré en cette montagne; partez et aller vers la montagne des Émorites et vers tous leurs voisins de la plaine, [de la montagne], du bas pays, du midi, du littoral, [le pays des Cananéens], et le Liban jusqu'au grand

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVI, p. 38-65; t. XVII, p. 1-22, t. XVIII, p. 326-334, t. XXIII, p. 184-200.

fleuve, l'Euphrate. Voici, je vous livre le pays; allez et prenez possession du pays que Jahveh a juré de donner à vos pères, Abraham, Isaac et Jacob, et à leur postérité après eux : »

L'ordre de départ est réuni Ex. xxii, 34 par J et xxix, 1-2 par E. Le premier texte est sans intérêt pour notre comparaison. Voici le deuxième : « Et Jahveh dit à Moïse : Va, pars d'ici toi et le peuple que tu as fait sortir du pays d'Égypte, monte vers le pays au sujet duquel j'ai juré à Abraham, à Isaac et à Jacob, disant : Je le donnerai à ta postérité; et j'enverrai devant toi un message et je chasserai le Cananéen, l'Émorite, le Hittite, le Perizzite, la Hivvite et le Jebousite, — vers un pays où coulent le lait et le miel... » Il est évident que ces versets ont été retouchés. Il y a une répétition au verset 3 et la tournure « vers un pays où coulent le lait et le miel » rappelle soit J, soit le rédacteur. Il en est de même du serment fait aux patriarches et de l'énumération des peuplades cananéennes au verset 2¹. Or, si dans le *Deutéronome* le style est différent, si le pays de Canaan est autrement décrit, l'ordre de départ donné directement par Dieu au peuple et non d'abord à Moïse pour être transmis par lui, n'est-il pas curieux d'y trouver la mention du serment fait par Dieu aux patriarches comme dans la retouche du texte E ? Malgré la fréquence de cette tournure, empruntée à J, dans le *Deutéronome*, ne faut-il pas voir ici, dans cette coïncidence, un indice que l'auteur de la Berne avait dans l'oreille le texte E de l'ordre de départ dans sa forme actuelle ?

Le texte C. S., *Nombre*, x, 14 s., n'entre pas en ligne de compte.

Avant le départ Moïse installe des rois et des shatrim; il fait des recommandations aux juges; il donne au peuple toutes les instructions nécessaires.

Ce sont là trois faits que l'auteur de la Revue mentionne en trois petits paragraphes dont chacun commence par la même vague formule « en ce temps-là ».

Deut. i, 9-15. « Je vous dis en ce temps-là : Je ne puis pas vous porter à moi seul. Jahveh, votre Dieu, vous a multipliés et vous

¹ Dillmann, *Ex.-Lev.*, 344.

des aujourd'hui aussi nombreux que les étoiles du ciel. Que Jahveh, le Dieu de vos pères, vous augmente mille fois autant et vous bénisse, comme il vous l'a dit ! Mais comment porterais-je seul votre fardeau, votre charge et vos contestations ? Prenez dans vos tribus des hommes sages, intelligents et connus pour que je les mette à votre tête. Et vous me répondîtes et vous dites : Ce que tu nous proposes de faire est bon. Et je pris des chefs de vos tribus des hommes sages et connus et je les mis à votre tête comme chefs de mille, de cent, de cinquante et de dix et comme sholérin dans vos tribus. »

1, 15-17. « Et je donnai des ordres à vos juges en ce temps-là, disant : Donnez audience à vos frères et jugez avec justice les différends de chacun avec l'autre et avec l'étranger. Vous ne ferez pas acception de personne dans vos jugements, vous écouterez le petit comme le grand, vous ne craintrez personne, car le jugement relève de Dieu ; et les causes trop difficiles pour vous, vous les porterez devant moi et je les entendrai. »

1, 18. « Et je vous prescrivis en ce temps-là tout ce que vous aviez à faire. »

Un premier texte parallèle se lit Ex. xviii. Il est évident, malgré les différences, que l'auteur de la Revue l'a connu. Ce texte appartient à E. Moïse, pendant qu'il campait dans le désert, à la montagne de Dieu, reçoit la visite de son beau-père Jéthro, qui lui ramène sa femme et ses enfants, le félicite du succès de son entreprise et adore Jahveh. Jéthro, voyant Moïse occupé du matin au soir par le peuple qui vient à lui pour interroger Dieu, pour régler les affaires litigieuses et pour entendre les commandements et les lois de Dieu, lui conseille, à cause de la lourdeur de la charge, de s'adjoindre comme chefs de mille, de cent, de cinquante et de dix des hommes capables, craignant Dieu, sârs, détestant le lucre, qui rendraient justice dans les causes de moindre importance. Les causes difficiles seraient portées devant Moïse lui-même, dont le rôle se bornerait à servir d'intermédiaire entre Dieu et le peuple, à porter devant Dieu les affaires dont un se saisirait, et à enseigner les commandements de l'Éternel. « Allège ta charge, et qu'ils la portent avec toi. Si tu en agis

ainsi et que Dieu te donne des ordres, tu pourras y suffire et tout ce peuple parviendra heureusement à destination. » Moïse trouve le conseil bon et agit en conséquence.

La parenté des deux textes saute aux yeux. La scène se passe de part et d'autre au Horeb (*Exod.* xviii, 5). L'époque n'en est pas indiquée exactement. « En ce temps-là » ne peut s'entendre que d'un jour au Horeb en général. Le texte de l'*Exode*, qui dans tous les cas est mal placé — il ne peut avoir précédé primitivement *Ex.* xix, 2 (sp. xviii, 5) — ne nous renseigne pas mieux. Le *Deutéronome* ne dit rien de l'intervention de Jéthro; Moïse agit de son propre mouvement et fait part de son idée au peuple, qui l'approuve. Dans l'*Exode*, Moïse ne demande pas l'avis du peuple. Le motif indiqué de part et d'autre pour la nouvelle organisation est différemment formulé, mais identique au fond : la charge est devenue trop lourde pour un homme seul. Dans l'*Exode*, Moïse choisit lui-même les chefs; dans le *Deutéronome* il les fait désigner par le peuple, puis les installe. Dans les deux textes ce sont des chefs de mille, de cent, de cinquante et de dix. Le *Deutéronome* y ajoute des *sotherim*, qui manquent dans l'*Exode*. Dans l'*Exode* les fonctions des *rachim* sont spécifiées. Ils devront rendre la justice; les causes ordinaires cependant sont seules de leur compétence; les affaires importantes devront être réservées à Moïse. Les *rachim* de l'*Exode* font donc fonctions de juges. La Revue, chose singulière, ne dit rien de leurs attributions. Mais dans un second paragraphe apparaît de but en blanc les juges. Ils sont là, sans qu'on apprenne depuis quand ni comment. Moïse, en ce temps-là, leur donna des instructions relativement à l'administration intégrale de la justice, en réservant les causes difficiles. La Revue, par conséquent, n'identifie pas les *rachim* avec les *soferim*, comme il paraît dans le passage correspondant de l'*Exode*. Dans la Revue, Moïse institue les *rachim*, auxquels il adjoint les *soferim*. Il ne fait que donner ses instructions aux juges. Ce n'est qu'*Exode* xviii, 26 qui a pu faire croire à l'identité des *rachim* et des *soferim* dans le *Deutéronome* aussi. Mais cela n'est pas exact. Le commencement d'un nouveau paragraphe est clairement indiqué par la formule

« en ce temps-là ». L'auteur, après avoir parlé des *rashim* et des *shoterim*, va passer à autre chose.

L'auteur de la Revue reproduit donc, mais avec des modifications, la substance d'Ex. xviii.

Je ne vois aucune raison d'admettre avec M. Steinthal¹ que le Deutéronome représente ici une forme plus ancienne de la tradition, et indépendante. Le récit de la Revue est plus simple; Moïse n'a pas besoin de l'intervention de Jéthro pour trouver le joint: il agit de sa propre inspiration. Mais précisément ce fait ne me paraît pas être une preuve de haute antiquité. On a pu trouver mauvais plus tard que Jéthro ait donné la bonne idée à Moïse. On comprend qu'il ait été laissé de côté dans un récit postérieur et très raccourci. On comprendrait moins que, le texte deutéronomique représentant une forme plus ancienne de la tradition, on eût fait jouer postérieurement à Jéthro le rôle que lui prête l'Exode. Ce qui plaide encore en faveur de la priorité du texte de l'Exode, c'est que les *rashim* y font fonction de juges, tandis que dans le Deutéronome les juges entrent tout à coup en scène sans avoir été introduits d'aucune manière.

La tradition de l'Exode a bien fourni à la Revue les *rashim*. Il est possible qu'elle les identifie aux anciens dont il est question dans le corps du Deutéronome (xix, 12; xxi, 2, 3, 6, 19; xxii, 15, 18; xxv, 7, 8). D'autre part le code deutéronomique lui-même a fourni les *shofetim* et les *shoterim* (Deut. xvi, 18-20), mais non pas lui seul. En même temps l'auteur de la Revue était influencé par un second récit traditionnel, appartenant à J. Nombres xi, où il est question non pas de chefs, mais d'un conseil de soixante-dix hommes pris parmi les anciens et les *shoterim*, que nous retrouvons ici. L'auteur de la Revue a très bien pu considérer les anciens du code deutéronomique et de J. comme étant les mêmes personnages que les chefs de E. Dans J les soixante-dix sont pris parmi les anciens (= *rashim*) et les *shoterim* déjà existants; par conséquent Moïse doit avoir institué au Horeb non seulement des

¹ Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, XII, Die erzählenden Stücke im fünften Buche Mos., 253-259.

redim (*E*), mais aussi des *anterim* (*J*). Ce qui prouve que *Nomb.* xi. a joué un rôle dans la rédaction de la Revue, c'est le parallélisme de *Deut.* 1, 9 avec *Nomb.* xi, 14; de *Deut.* 1, 12 avec *Nomb.* xi, 11, 17. Je ne dis pas, avec M. Dillmann, que la Revue n'a été influencée par *J* que pour quelques détails de style. Au contraire, la modification de la tradition de *E* dans la Revue est non seulement sous la dépendance du *Deutéronome* xxi, mais aussi de la tradition de *J*, *Nomb.* xi.

Maintenant peut-on savoir si l'auteur de la Revue a utilisé *E* et *J* encore indépendants l'un de l'autre, ou *JE*? M. Dillmann se prononce pour la première alternative¹. Si notre auteur, dit-il, avait connu et employé notre *E + J*, il aurait dû fixer autrement l'époque de l'institution des chefs, car les Israélites n'arrivent au Sinaï qu'après *Exode* xvi. Cependant M. Dillmann oublie que les faits rapportés dans ce chapitre se placent, d'après *Ex.* xvi à même, à la montagne de Dieu, sans tenir compte qu'au chapitre suivant le peuple se trouve encore à Ralidim. Par conséquent la Revue pouvait placer l'institution des chefs au Horeb même en ayant sous les yeux notre *E + J*. Elle n'avait qu'à s'en tenir à *Ex.* xvi, 6. De plus, nous ne savons pas ce qu'était *E + J* avant l'introduction de *C. S.*, ni quand s'est fait le transfert du récit contenu dans *Ex.* xvi avant le départ de Ralidim. Il est possible que ces récits se soient suivis dans leur ordre logique à l'époque de la composition de la Revue. L'affirmation de M. Dillmann manque donc de base et la question reste ici forcément sans réponse.

Le deuxième paragraphe, instructions pour les juges, ne donne pas lieu à des observations particulières, *Deut.* 1, 17 = *Exode* xvi. 22. M. Steinthal prétend que ce dernier passage est postérieur au premier, où les termes sont plus concrets. Cependant dans le même verset *Deut.* 1, 17, l'auteur emploie d'une manière tout aussi abstraite les termes de « grand » et de « petit », auxquels M. Steinthal s'arrête dans le passage parallèle de l'*Exode*. Je ne puis voir davantage un signe de postériorité dans

1) *Nom.-Deut.*, 609.

l'emploi de *לעז*, *Ex.* xviii, 22, au lieu de *לעזר*, *Deut.* i, 47, *Deut.* xvii, 9, le verbe *לד* est employé dans une phrase analogue, sans qu'on puisse se permettre d'en inférer la priorité de *Deut.* i, 47.

Enfin l'unique verset du troisième paragraphe, *Deut.* i, 48, correspond à *Ex.* xviii, 29 et fait assez singulière figure : « En ce temps-là, je vous prescrivis tout ce que vous aviez à faire. » Cela ne peut guère être une allusion qu'au livre de l'Alliance, *Ex.* xx-xxiii, qui, dans l'état présent du texte, est principiellement ignoré au chapitre v du *Deutéronome*. Étant donnés l'époque et la localité de la promulgation du *Deutéronome* d'après nos textes, le peuple, selon *Deut.* v, n'a eu communication que du Décalogue au Horeb. Ce n'est que plus tard que Moïse complète, dans les plaines de Moab, la révélation, en promulguant la loi. Aucune communication n'avait été faite au peuple dans l'interval. *Deut.* i, 48 s'accorde mal avec cette manière de voir.

L'exploration de la Terre promise et ses conséquences, *Deut.* i, 40-45, 46-48, 1°. — Le texte parallèle à ce fragment de la Revue se lit dans les chapitres xiii-xiv des *Nombres*, dont l'analyse est extrêmement compliquée. Il est certain tout d'abord qu'il y paraît une tradition appartenant à C. S., dont xiii, 1-47 et xiv, 34-38 font sûrement partie. Entre ces deux fragments se trouvent encore, mêlées à d'autres éléments, des versets de C. S. qui ne nous intéressent pas pour le moment.

L'auteur de la Revue a-t-il connu le récit de C. S. ? D'après C. S. les Israélites campent dans le désert de Paran (*Nomb.* xii, 16; xiii, 28) : d'après la Revue ils se trouvent à Qadesh-Barnéa. D'après C. S. Moïse envoie pour reconnaître le pays douze espions, un par tribu ; il en est de même dans la Revue, mais cette coïncidence ne prouve nullement qu'elle dépende de C. S., car l'auteur de la Revue a pu trouver le nombre de douze espions dans JE, inutile au début dans nos textes. D'après C. S. Josué et Kaleb sont au nombre des espions ; Kaleb seul est nommé dans la Revue (*Deut.* i, 36). D'après C. S. les espions reviennent au bout de quarante jours au désert de Paran (*Nomb.* xiii, 26) après avoir parcouru le désert de Sin jusqu'à Rehob sur la route de

Hamat. D'après la Revue ils n'ont été que jusqu'au Nahal-Eshkol. Toutes ces données de la Revue concordent avec les textes non élohistes des chapitres xiii-xiv des Nombres. Cela suffit amplement pour démontrer que C. S. n'a exercé aucune influence sur la Revue et lui est demeuré absolument étranger.

Le parallélisme de *Deut.* i, 39 avec *Nomb.* xiv, 3, 31 ne change rien à ce résultat. On a fait remarquer que précisément i, 39^a, où la ressemblance est frappante, manque dans les Septante¹. C'est donc une addition postérieure. Il ne suit cependant pas de là que l'auteur de la Revue n'ait pas eu sous les yeux *Nomb.* xiv, 3, 31, car, abstraction faite de *Deut.* i, 39^a, il en exprime le sens; rien ne l'obligeait à copier littéralement. Mais rien ne prouve que les versets *Nomb.* xiv, 3, 31 appartiennent à C. S. On peut tout aussi bien les attribuer à JE. Le parallélisme avec *Deut.* i, 39 tendrait précisément à le prouver, puisqu'en aucun endroit la Revue, dans cette histoire, ni ailleurs, ne suit C. S. Nous pouvons donc nous laisser guider par la Revue dans l'attribution de *Nomb.* xiv, 3, 31 non à C. S. mais à JE.

Maintenant, la tradition non élohiste est-elle simple ou double? et si elle est double, le texte de la Revue présuppose-t-il *L* et *E* ou *JE*? Ici commencent les difficultés.

La question de savoir si la Revue suit ici *L* ou *E*, ou *JE* n'existe pas pour M. Kuenen. Selon lui² les seules composantes de *Nomb.* xiii-xiv sont C. S. et *E*, le premier, représenté par xiii, 1-47, 31, 25, 26^b, 32; xiv, 1^a, 2^a, 3, 5-7, 10, 26-38, le second par xiii, 17-20, 22-24, 26^a, 27-31, 33; xiv, 1^b, 2^b, 4, 8-9, 11-23, 29-47. Remarquons dès maintenant qu'il attribue xiv, 30 à C. S. D'autre part il conçoit que xiv, 3, C. S., pourrait néanmoins appartenir à *E*; car xiv, 26-38 paraît avoir été retouché et xiv, 31 peut précisément faire partie de la retouche, à cause du parallélisme avec xiv, 3.

Ce qui est gênant pour l'hypothèse de M. Kuenen, d'après laquelle *Nomb.* xiii-xiv ne contiennent que C. S. et *E*, ce sont les nombreuses répétitions et redondances, les longueurs et les don-

1) Kuenen, *Theolog. Tijdschrift*, 1877, 545-546.

2) *De Bezinnich*, 147-148; c. sans *Theol. Tijdschrift*, 1877, 546-548.

biens tant dans les parties attribuées à C. S. que dans le texte E. Aussi fait-il intervenir le rédacteur dans une large mesure; E et C. S. ont été tous deux, selon lui, retravaillés et paraphrasés. On a vu à quelles incohérences ce système donne lieu pour l'attribution de xiv, 3 et xiv, 31 soit à E soit à C. S., pour le premier, soit à C. S. soit au rédacteur pour le second de ces deux versets. Et si l'on compare par exemple xiii, 19, 20, 22, 23, 28, 29, 30; xiv, 8-9 entre eux, on se demande si l'hypothèse d'une simple paraphrase suffit, s'il n'y a pas plutôt enchevêtrement de textes très proches parents. Dans le fragment xiv, 26-38, qui forme comme une enclave dans le texte E, et que M. Kuenen attribue en bloc à C. S., avec retouches de la rédaction, le verset 33 n'est pas dans le style de C. S. et par conséquent d'une autre main que le verset 34; le verset 32 fait double emploi avec le verset 29, qui, avec 26-28, appartient sûrement à C. S.; de plus il présuppose le verset 31; *et* est la contre-partie de *et*. Les versets 31-33, surtout si l'on y joint encore le verset 30, forment un petit tout indépendant au beau milieu d'un fragment de C. S. et n'ont pas l'air d'une simple retouche.

Le style du verset 30 n'est pas favorable à une attribution à C. S. Ex. vi, 8, où la tournure *et* *se* *reparait* sans un passage généralement attribué à C. S., ne prouve rien, à cause du grand mélange de sources dans la première partie de ce chapitre: Exode, vi, 8 n'est pas du C. S. pur.

Mais on a fait valoir un autre argument encore. Il est dit, Num. xiv, 30: « Vous n'entrerez pas dans le pays que j'ai juré de vous donner à demeure, excepté Kaleb, fils de Jephuneh et Josué, fils de Nun. » Or C. S., dans deux versets non contestés, renverse l'ordre des noms et écrit Josué et Kaleb; xiv, 6, 38. On a conclu de là que xiv, 30 n'appartient pas à C. S. mais à J, le texte dans lequel Kaleb figure seul (xiv, 24) faisant partie de E, et l'on raisonne ainsi: les deux versions qui portent Kaleb et Josué et Kaleb sont figurant le texte mixte JE et la Revue ne mentionnant que Kaleb (Deut. i, 36), il s'ensuit que l'autent de la Revue a connu E avant sa réunion avec J.

1) Williamson, *East-Land*, 53.

Le centre de la position est donc ce fameux verset 10, M. Kuonen l'attaque vigoureusement. Si les partisans de JE s'en réfèrent à *Nomb.* xxii, 12 J. où figurent effectivement Kaleb et Josué, M. Kuonen démontre que tout le passage *Nomb.* xxii, 6-18 est une compilation postérieure, d'après *Nomb.* xiii-xiv dans leur état présent. Il fait de plus remarquer que dans le fragment C. S., *Nomb.* xxvi, 63-65, figurent comme exceptions de la position Kaleb et Josué dans cet ordre. Par conséquent, si l'on persiste à maintenir l'existence d'un second récit J, dans lequel figurent Kaleb et Josué, il faut se résoudre à attribuer *Nomb.* xxvi, 63-65 non plus à C. S., mais à un rédacteur — pour les besoins de la cause. M. Kuonen aurait pu faire remarquer aussi que dans l'énumération des espions *Nomb.* xiv, Kaleb, verset 6, précède Josué, verset 8. D'après cela, l'hypothèse d'un double récit JE, dont les textes constitutifs se distinguent l'un de l'autre en ce que E nomme Kaleb à l'exclusion de Josué parmi les espions, et J Kaleb et Josué, deviendrait problématique. D'autre part, les nombreux doublets et les détails signalés plus haut plaident en faveur de l'existence de JE, *Nomb.* xiv, 30 faisant partie de J.

Mais une autre hypothèse encore est possible, qui livrerait la difficulté signalée par M. Kuonen. Il n'est pas certain que les mots « et Josué, fils de Nun », *Nomb.* xiv, 30, soient authentiques¹. Il se peut qu'ils aient été introduits postérieurement par un harmonisateur d'après C. S., et que J et E, contrairement à C. S., aient tous deux fait figurer Kaleb seul parmi les espions. Le verset de C. S. a de même été introduit postérieurement dans *Jai.* xiv, 6 (« et par rapport à toi »), sans que l'harmonisateur se soit donné la peine d'effacer les traces de son intervention, comme il eût dû aux yeux. De même il ne faut pas s'étonner de ce qu'il ait laissé subsister Kaleb seul, *Nomb.* xiv, 24. Il y a plus, l'auteur de la Revue n'a pas seulement connu E, mais aussi J, *Deut.* i, 39 repose sur *Nomb.* xiv, 31 J, et *Deut.* i, 40 sur *Nomb.* xiv, 25, E. Or au moment qu'il se proposait de raconter immédiatement

¹ Wellhausen, *Jahrb. für deutsche Theologie*, 1876, 571.

après l'histoire des espions et de Kaleb la condamnation de Moïse et l'investiture de Josué (*Deut.* i, 37-38), il serait singulier qu'il n'eût pas motivé par un seul mot cette dernière exception, du moment qu'il en aurait trouvé dans la seconde de ses sources, *J*, une explication absolument concordante. Il est donc probable que cette seconde source *J* était aussi muette que la première *E* au sujet de Josué, dont le nom par conséquent doit avoir été introduit postérieurement dans *Nomb.* xiv, 30. L'auteur de *Jos.* xiv, 6 s. ne tient pas compte non plus d'une tradition qui aurait nommé Kaleb et Josué parmi les espions (v. 8), et pourtant connaissant la Revue, comme il est évident, il devait à plus forte raison connaître non seulement *C* mais encore *J*. Relativement à *Nomb.* xiv, 30 nous pouvons encore faire un pas de plus. *C. S.* raconte, *Nomb.* xiv, 27-38, immédiatement après le récit de la condamnation de la génération rebelle (xiv, 29, 34-35, la mort des espions dans une grande catastrophe, à l'exception de Josué et de Kaleb qui restent en vie. Cette catastrophe a dû survenir aussitôt, tandis que la destruction de la génération rebelle s'étend sur les quarante années de séjour au désert. On peut inférer de là que *C. S.* ne s'est pas borné à annoncer la disparition de la génération rebelle au désert (xiv, 29), mais encore et spécialement le châtiment immédiat des explorateurs à l'exception de Josué et de Kaleb. Dans ce cas nous ne posséderions plus le texte complet de *C. S.*, et il ne faudrait pas le chercher dans xiv, 30, où est mentionnée la condamnation de la génération rebelle en gros à l'exception de Kaleb (et de Josué), mais non pas la condamnation spéciale des autres explorateurs que xiv, 37-38 fait présupposer. *C. S.* a dû formuler antérieurement cette partie du récit.

D'après cela nous aurions bien sous les yeux dans les chapitres xii-xiv des *Nombres* un texte *C. S.* et un texte *JE* combinés, mais *E* et *J* représenteraient une seule et même forme de la tradition. La Revue, en faisant suivre le récit motivé de l'exception de Kaleb du récit non motivé de l'exception de Josué (*Deut.* i, 34-35), servirait bien réellement, comme dit M. Kuenen¹, de

1) *Theolog. Tijdschrift*, 1877, 348.

transition à la forme *C. S.* de la tradition, dans laquelle Josué et Kaleb figurent tous deux parmi les espions.

Mettons-nous encore à un autre point de vue. Admettons que *Nombre. xiv, 30* non seulement appartienne à *J.*, mais encore soit tout à fait authentique et mentionne Josué à côté de Kaleb, contrairement à *E.*, *Nombre. xiv, 24*. De ce que l'auteur de la *Revue* met Kaleb seul au nombre des espions, *Deut. i, 37*, d'après *E.*, il ne suit pas nécessairement qu'il ait eu sous les yeux *E.* encore indépendant de *J.* et non pas le texte mixte *JE*. En effet, dans ce texte *JE* Kaleb seul joue un rôle, *xiv, 30; xiv, 24*; l'exception faite par Dieu en faveur de Kaleb est seul motivée; Josué est introduit un peu plus loin sans aucune préparation, *xiv, 36*; *JE* ne nous dit pas pourquoi lui aussi est excepté de la punition, tandis qu'il nous renseigne sur le compte de Kaleb. Il en est exactement de même dans la *Revue*: Kaleb seul comme dans *JE* joue un rôle comme espion, *Deut. i, 36*. Puis Josué est introduit sans préparation, au point qu'on a pu douter de l'authenticité de *Deut. i, 37-38*, mais à tort. En effet, ces deux versets ne sont qu'un commentaire de *Nombre, xiv, 30* où tout à coup Josué apparaît à côté de Kaleb. L'auteur de la *Revue* a tenté d'expliquer ce fait. Si Josué, dans *JE*, sans avoir été nommé dans l'histoire des espions, est excepté, en même temps que Kaleb de la punition, sans qu'il soit dit pourquoi, l'auteur de la *Revue* veut nous renseigner à cet égard: Moïse ne devant pas entrer dans la Terre promise, c'est Josué qui est destiné à y conduire le peuple; et si Moïse n'y entre pas c'est qu'il a évidemment eu quelque occasion irrité l'Eternel. Il suit de là que le texte de la *Revue* repose non pas sur *E.* seul, mais sur *JE*.

Deut. i, 37-38, loin d'être une intercalation postérieure, a parfaitement sa raison d'être en cet endroit. *Deut. iii, 26 s.*, montre du reste bien qu'il avait été déjà question antérieurement de la condamnation de Moïse et de l'institution de Josué. Moïse en cet endroit revient à la charge, et Dieu lui interdit de parler encore de cet affaire. Il en avait donc été question déjà et les versets *Deut. i, 37-38* sont authentiques.

De plus, si *Nombre, xiv, 11-25* représente *E.*, *Nombre, xiv,*

39-23 représentera *J.* Or *Deut.* 1, 39 repose sur *Nombr.* xiv, 34 *J.*, tandis que *Deut.* 1, 36 reposait sur *E.* Après cela, l'auteur de la Revue revient à *E.*, *Deut.* 1, 40 = *Nombr.* xiv, 25. Il suit de là aussi qu'il a eu sous les yeux non pas *E* seul ou *E* et *J.*, mais *JE*.

Après la condamnation de la génération rebelle le peuple reçoit l'ordre de se mettre en route pour le désert, dans la direction de Jan Souf, *Deut.* 1, 40. Mais le peuple veut combattre et entrer dans la Terre promise. Jahveh le lui défend; les Israélites n'en tiennent pas compte et sont battus par les Émorites en Séir et jusqu'à Horra. Jahveh refuse d'écouter leurs prières et de tenir compte de leurs larmes et le peuple reste à Qadesh un temps indéterminé, *Deut.* 1, 42-45, 46. Puis, selon l'ordre de l'Éternel, on se met en route pour le désert, dans la direction de la mer aux Algues et l'on contourne les montagnes de Séir, pendant beaucoup de jours, *Deut.* 1, 1.

Le récit de la défaite d'Israël est encadré de deux traditions divergentes. *Nombr.* xiv, 1, les Israélites reçoivent l'ordre de se diriger vers le désert, dans la direction de la mer aux Algues, « demain ». Le passage correspondant est *Deut.* 1, 40. Après leur défaite, *Nombr.* xiv, 39-45, nous les trouvons encore à Qadesh, *Nombr.* xx, 1. Cette deuxième tradition est représentée par *Deut.* 1, 46. L'une présuppose que les Israélites ont quitté Qadesh sans tarder après *Nombr.* xiv, 25 = *Deut.* 1, 40; l'autre, qu'ils ont séjourné à Qadesh un certain temps « encore après l'histoire des espions, *Nombr.* xx, 1 = *Deut.* 1, 46. L'auteur de la Revue a connu ces deux traditions, et les a combinées de telle manière que la divergence ne fût pas très sensible, en supprimant dans l'ordre de départ, *Nombr.* xiv, 25 = *Deut.* 1, 40, le mot de *maître*, demain. Je ne vois aucune raison pour mettre *Deut.* 1, 46 sur le compte d'un rédacteur. Mais on doit conclure de cet état de choses que l'auteur de la Revue avait sous les yeux le texte combiné *JE*.

Le reste de la Revue, *Deut.* 11, 1-60; xxxi, 1 s.; xxxiv, *passim*, est sans importance pour la question spéciale qui nous

1) V. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVI, 94; t. XVII, 9-11.

occupe. Les événements qui ont eu lieu pendant le séjour prolongé du peuple à Qadesh sont passés sous silence. *Deut.* II, 1 rejoint *Nomb.* XXI, 14-21; XXI, 4-9. Il y est question du message au roi d'Édom et de son refus de laisser passer les Israélites à travers son territoire. Ces négociations malheureuses et l'hostilité des Édomites sont passées sous silence dans la Revue et les faits présentés sous un tout autre jour. *Deut.* II, 1-18. Nous apprenons à cette occasion que la marche vers le nord a eu lieu dans la quarantaine années de la sortie d'Égypte, et que trente-huit ans se sont passés depuis le départ de Qadesh. Le récit est partout très écourté. Le peuple se dirige ensuite vers le désert de Moab; défense est faite d'attaquer les Moabites, dont les Israélites, passant le Zered, empruntent le territoire sans qu'aucun incident soit mentionné. Le texte C. S. n'étant jamais suivi par l'auteur de la Revue, *Deut.* II, 14^b-16 (= *Nomb.* XIV, 29) est à considérer comme une intercalation postérieure.

Même défense relativement aux Ammonites, dont le territoire doit rester intact (II, 19-22). Enfin, rejoignant le texte des *Nombres*, la Revue raconte le passage de l'Arnon et la défaite de l'Émélite Sihon (II, 24-37). Le thème de ce récit est fourni par *Nomb.* XXI, 21-24, modifié selon les vues particulières de l'auteur. Par contre l'histoire de la défaite d'Og, roi de Hanaan, ne se retrouve pas dans le texte authentique des *Nombres*. Le passage parallèle, *Nomb.* XXI, 32-35, est emprunté à la Revue de la migration elle-même¹ (*Deut.* III, 1-11). La périopie suivante est surchargée d'additions. *Deut.* III, 12-20. Il faut en retrancher les versets 12^b-17, notions marginales successives, semble-t-il, qui ont peu à peu passé dans le texte. Il est question dans ce passage de l'attribution du pays conquis à Ruben, Gad et demi-Manassé, mais la comparaison avec le texte parallèle très difficile des *Nombres*, chapitre XXII, n'avance pas la solution de la question qui nous intéresse².

Mélan reçoit l'ordre de mourir sur le Pisga pour y mourir et

¹ Dillmann, *Neues-Deuteron.*, 123.

² V. cependant Kuenen, *Die Hebräer*, p. 242.

d'installer Josué. Le peuple campe dans la vallée, en face de Beth-Péor. Ici cesse le discours de Moïse; mais la Revue reprend en cet endroit précis au chapitre xxxi, 1 s. pour raconter l'installation de Josué et reparait enfin au chapitre xxxiv, mêlée à JE et C. S. pour raconter la mort de Moïse.

Le Sinai et les tables, Deut. ix, 9^e, (1-21, 23-29; x, 1-5, 10-14).

— Ces passages font, à notre avis, partie de la Revue, dont ils ont été distraits pendant le travail de rédaction. Il faut y joindre sans doute les versets x, 8-9 (forme de discours, « Jahveh, ton Dieu », « on se temple-là », cp. Deut. x, 9, 16, 18). La Revue s'en tient ici au texte J, tandis que précédemment elle se rattachait plutôt à E. Le motif en est bien simple. Le texte J est ici plus complet et plus intéressant, les seuls versets de E à la disposition de la Revue racontant un fait très déplaisant, le grand massacre d'Israélites par les lévites sur l'ordre de Moïse. On comprend qu'elle l'ait plus volontiers passé sous silence. Cependant elle l'a connu. En effet, elle rattache aux événements du Horeb la notice relative à l'élection des lévites (x, 8-9). Cette donnée est particulière à la Revue, mais on voit quelle en est l'origine. C'est précisément le récit E du massacre des Israélites par les lévites. Voyez surtout Exode xxxiv, 26, 29. J seul racontant l'intéressante histoire du Veau d'or¹, on comprend que l'auteur de la Revue ait abandonné E, mais le fait qu'il y revient pour raconter l'élection des lévites fait croire qu'il avait sous les yeux le texte mixte JE plutôt que les deux récits encore indépendants l'un de l'autre.

JE suffit à lui seul pour expliquer la composition de la Revue de migration; il n'est pas nécessaire d'admettre qu'elle ait pour base J et tout spécialement E avant leur réunion en un seul livre. Cela ne signifie pas que l'auteur n'ait pas pu puiser encore dans d'autres sources indéterminées; il ne faut pas oublier non plus que son JE a nécessairement été plus riche que le nôtre, qui a souffert beaucoup lors de l'intercalation de C. S. M. Kittel exagère considérablement en prétendant que, avant JE seul devant

1. V. Brous de l'Étude des Religions, t. XVI, 34 s.

2. Kittel, *Israel-Jahv.*, 333.

les yeux, l'auteur de la Revue aurait dû se livrer à un véritable travail de dissection, tant il s'en tient à *E*, tout en ignorant *J*¹. Nous avons vu qu'il prend son bien où il le trouve, choisissant dans le texte *JE* qu'il a sous les yeux les passages qui lui semblent le mieux convenir, qu'ils appartiennent soit à *J*, dans l'histoire du Veau d'or, par exemple, soit à *E*, comme dans celle de l'installation des chefs, sans craindre du reste d'arranger les textes et de les modifier en toute liberté.

La Revue est antérieure à *C. S.*, dans elle ne connaît pas les récits. Elle prend une position intermédiaire entre *JE* et *C. S.*, et sert parfois de transition de l'un à l'autre, par exemple dans l'histoire des espions (Kaleb, Josab). La Revue parle de deux espions: *C. S.* connaît leurs noms. L'arbre de bois d'acacia, *Deut.* x, 3, les cent vingt ans de Moïse, xxxi, 2, le nom de Qadesh-Barnéa (*Num.* xxxiv, 4), appartiennent à la Revue et à *C. S.* Si dépendance il y a, elle est du côté de *C. S.*

La Revue est de même antérieure aux fragments parénétiques. Mais elle est postérieure à *JE*, et *JE* est à placer, selon M. Kuonen², entre 621 et la captivité de Babylone. Les fragments parénétiques étant à peu près contemporains de la restauration³, nous ne nous tromperons sans doute guère en rapprochant la Revue de cette même époque plutôt que du début de l'exil, pour réserver à la collection des lois deutéronomiques l'espace nécessaire. Cette dernière même est loin d'être d'une pièce: elle a été remise souvent sur le métier; c'est pendant l'exil ou même après la restauration que la dernière main a été mise aux grands discours finaux, *Deut.* xxviii-xxx⁴.

Il y aurait encore à rechercher si la Revue a été primitivement une composition indépendante ajustée tant bien que mal à la collection de lois pour lui servir de cadre, ou si elle a été écrite directement dans ce but. Mais cette question ne peut être éluci-

1) KUB, *Geschichte der Hebräer*, 1888, p. 63, 67.

2) V. Revue de l'Histoire des Religions, t. XVII, 3-4, 8-9.

3) *Ibid.*, 227.

4) V. Revue de l'Histoire des Religions, t. XVIII, 320 a.

5) *Ibid.*, 327 a.

dès qu'en attendant les recherches sur le livre de Josué, et nous le laissons ouverte.

IV. — La collection des lois deutéronomiques.

Tant que l'on admettait d'emblée l'historicité de II Rois xxi-xxiii, du récit de la découverte du Deutéronome sous Josias, et l'unité de ce livre depuis le chapitre v jusqu'au chapitre xxviii (le chapitre xxvii excepté) ou tout au moins depuis le chapitre xii jusqu'au chapitre xxv, la question de date était extrêmement simple. Le code deutéronomique avait été composé soit sous Josias lui-même, soit sous son prédécesseur Manassé. Mais l'historicité de II Rois xxi-xxiii est suspectée et l'unité du code brisée. On en a très bien aperçu le manque de plan et le désordre. On s'est contenté d'abord d'écarter quelques passages qui faisaient par trop singulière figure dans un code de cette espèce, puis on a remarqué que ce remède ne suffisait pas ; on a procédé à des éliminations plus radicales, pensant retrouver ainsi le Deutéronome primitif, le Deutéronome de Josias. La question devient ainsi singulièrement difficile et complexe. Interrogeons les lois elles-mêmes sans nous laisser influencer par II Rois xxi-xxiii, ni même par l'espérance de découvrir le Deutéronome primitif ; examinons-les attentivement en les prenant, non dans l'ordre dans lequel elles se suivent, mais par groupes d'ordonnances connues soit quant aux matières traitées, soit quant au but poursuivi dans des séries de lois ayant trait à des matières différentes.

1° Les lois relatives à la guerre forment un premier groupe, sans parallèle dans les autres législations du Pentateuque. Voici d'abord *Dent.* xx, 1-9 : « 1. Lorsque tu marcheras au combat contre les ennemis, et que tu verras des chevaux et des chars, une troupe plus nombreuse que toi, n'aie pas peur d'eux, car l'Éternel, ton Dieu, sera avec toi, lui qui Ca fait sortir du pays d'Égypte. 2. Et quand vous serez sur le point d'engager le combat.

le prêtre s'avancera et parlera au peuple 3, et leur dira : Écoute, Israël! vous allez maintenant engager le combat avec vos ennemis; que votre cœur ne faiblisse pas, n'ayez pas peur, ne craignez rien, ne trembliez pas devant eux, 4, car l'Éternel, votre Dieu, marche avec vous pour combattre pour vous contre vos ennemis, afin de vous donner la victoire. 5. Puis les officiers diront au peuple : Quel est l'homme qui a bâti une maison neuve et ne l'a pas encore inaugurée? Qu'il s'en aille et s'en retourne chez lui, de peur qu'il ne meure dans le combat et qu'un autre ne l'inaugure. 6. Et quel est l'homme qui a planté une vigne et n'en a pas encore mangé les fruits? Qu'il s'en aille et s'en retourne chez lui, de peur qu'il ne meure dans le combat et qu'un autre n'en mange les fruits. 7. Et quel est l'homme qui s'est fiancé à une femme et ne l'a pas encore épousée? Qu'il s'en aille et retourne chez lui, de peur qu'il ne meure dans le combat et qu'un autre ne l'épouse. 8. Ensuite les officiers continueront à parler au peuple et diront : Quel est l'homme qui a peur et dont le cœur faiblit? Qu'il s'en aille et s'en retourne chez lui, de peur que ses frères ne perdent courage comme lui. 9. Et quand les officiers auront achevé de parler au peuple, les chefs de troupe se mettront à la tête du peuple.

M. Cornill¹ suspecte l'intégrité de ce texte et voudrait en retrancher les versets 2-4. Il insiste sur le passage du singulier au pluriel. Mais il n'y a à cela rien d'extraordinaire. Rien n'est plus fréquent dans les versets où paraissent des collectifs. Il fait remarquer qu'il n'est plus question du prêtre dans la suite. Mais c'est que le rôle du prêtre est terminé au verset 4, et qu'à partir du verset 5 les *shoterim* entrent en scène, de même qu'au verset 9 les *amrachim*. Le rôle du prêtre, pour la présente duquel s'armés il suffit de comparer *Amos*. xxxi, 6 et *I Sam.* iv, est différent de celui des *shoterim*. Au premier revient l'attention religieuse; aux seconds le recrutement des troupes et l'éloignement de ceux qui sont disposés de partir en campagne; enfin aux généraux la conduite des troupes. Le prêtre paraît donc avoir sa place marquée dans ce texte. Il n'était point nécessaire de le mentionner à nouveau au verset 9, avec les *shoterim*.

¹ *Erklärung zu den A. T.*, Freiburg i. B., 1884 (J. C. B. Mohr), p. 26.

Cette loi sur le recrutement de l'armée n'est pas seulement une amplification de *Deut.* xxiv, 5: « Quand un homme prendra une nouvelle femme, il n'ira pas à la guerre... », mais elle procède aussi d'une inspiration différente. Le point de départ du législateur est exclusivement religieux. Le motif de la loi n'est nullement, comme au chapitre xiv, 5, d'exempter des charges communes une certaine classe de contribuables. L'idée inspiratrice est au contraire celle-ci : Jahveh protège son peuple ; qu'il ne craigne rien ; la victoire ne dépend pas de la masse des soldats, mais de la bonne volonté de l'Éternel. Cette idée est en relation avec l'idée de l'alliance. Mais à quelle époque celle-ci s'est-elle développée dans ce sens ? Ce n'a pas été dès l'origine de la nation, à l'époque de l'établissement des Israélites dans le pays de Canaan, dont nous ne savons pas même comment il s'est fait en réalité ; ce n'a pas été à l'époque des petites guerres des premiers rois avec des voisins désagréables, dangereux, mais qui n'étaient pas supérieurs en force ni en nombre. Ce fut plutôt à partir de l'intervention de puissances plus redoutables dans les affaires de la Palestine, à l'époque des alliances avec les grands royaumes du Nord et du Sud que les prophètes réprobaient et combattaient. Voyez par exemple *Osée* vii, 11 ; viii, 9 ; xii, 4 s. ; xiv, 4 ; *Joël* ii, 7 ; viii, 5 s. ; x, 20 ; xxi ; *Jér.* ii, 18, 36 ; *Éz.* xviii, 11 s. ; xxxi. Mais la parenté est encore plus frappante avec le deuxième Ésaïe et le Psautier, par ex. *Éz.* xiv, 13 s. ; cvii, 3 s. ; cxviii ; *Zach.* ii ; iv ; 13 ; *Ps.* xxi, 30 ; xxi ; xxxvii ; xxxix ; xli ; cx. De là il n'y a qu'un pas à la théorie de la réduction de l'armée en compagnie au minimum par le renvoi des nouveaux mariés, des propriétaires qui n'ont pas encore inauguré leur maison, ou qui n'ont pas goûté encore des fruits d'une vigne nouvellement plantée, et par surcroît de tous les poltrons. Le plus petit nombre est largement suffisant, pourvu que Jahveh dirige le combat.

On a bien mettre en avant « l'idéalisme » de la législation deutéronomique, ce qui me paraît évident, c'est qu'une loi pareille

U. Böhm, *Commentar*, 116; Ramm, *Entstehung des Hebräisch*, 227; Valeten, *Studies*, VI, 132; Cornill, I, x, 25.

n'a pas pu être promulguée tant qu'Israël fut une nation, soit avant, soit après l'exil; car elle va directement contre les exigences de l'existence nationale. M. Cornill concède bien qu'il n'y a pas moyen de fuir la guerre avec des principes pareils, mais il croit que la nation et l'armée n'existant plus, pendant l'exil, il n'y avait plus lieu de légiférer sur la guerre. L'existence de lois sur la guerre présuppose l'existence de la nation. C'est une erreur. C'est précisément à l'époque où la vie nationale fut suspendue, que la fantaisie législative, l'esprit de théorie, put se donner libre cours, toute application pratique étant par le fait exclue. C'est l'époque du temple d'Ezéchiél : c'est l'époque du tabernacle dans le désert et de toutes les spéculations qui s'y rattachent. Plus tard, ce fut, dans des circonstances analogues, le rabbinisme et le Talmud. M. Cornill nous raconte que le code deutéronomique fut promulgué, dans une assemblée solennelle du peuple, loi de l'État (*bindendes Reichsgesetz*). Et un code de cette nature aurait contenu une loi pareille, à une époque aussi critique? C'est ce qu'on aura bien de la peine à faire admettre. Le verset ex. 8 paraît bien avoir été inspiré par l'histoire de Gédéon (*Juges* xii), qui elle-même pourrait être bien plus moderne qu'on ne le pense généralement. Nous avons déjà dit que *Deut.* xx, 1-9 présuppose *Deut.* xxiv, 5, où le nouveau marié n'est pas seulement exempté du service au temps de guerre, mais en général de toute charge pendant un an, « afin qu'il rende heureuse la femme qu'il aura prise ».

Le second paragraphe du chapitre xx traite du siège des villes voisines, dont les habitants, rendus simplement tributaires en cas de soumission, devront être traités, en cas de résistance, avec une rigueur seulement relative. On ne doit passer que les mâles au fil de l'épée. Tout le reste est relevé comme butin. Mais dans le pays de Canaan tous les habitants sans exception sont à exterminer. Tous doivent être mis au ban, les Hittites, Amorites, Cananéens, Perizzites, Hivvites, Jebuséens, selon l'ordre de Jahveh. Cette ex-

1) Cf. Stulp, *Geschichte Israels*, 657; Wellhausen, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1877, XXII, 402.

termination est dictée par un motif religieux : « Vous les mettez au bas, afin qu'ils ne vous apprennent pas à imiter toutes les abominations qu'ils font pour leurs dieux, et que vous ne péchiez point contre l'Éternel, votre Dieu. »

Des textes parallèles se trouvent *Dent.* vii, 1-6 (12-16), 23-26; viii, 19-20, où le législateur exige, en même temps que la mise au bas des peuplades cananéennes, la destruction de leurs autels, de leurs images, de leurs idoles et interdit les mariages mixtes. Le motif est le même que dans la loi précédente (vi, 4, 25).

Pris à la lettre, ces édits de proscription sont sans objet. Les Cananéens étaient assimilés depuis longtemps; il n'y avait plus de villes cananéennes à prendre ni par conséquent d'habitants à exterminer. La tradition relative à la conquête rapportait ces massacres en grand à un passé déjà lointain. On ne risquait plus d'être séduit à l'idolâtrie par les six ou sept peuplades nommées dans la loi. Mais le danger de séduction n'en existait pas moins. L'auteur de la loi a eu vu ses contemporains. Le but de la loi n'est pas seulement d'interdire aux Israélites la participation aux cultes païens, mais de supprimer l'élément étranger en tant que païen, de rendre l'étranger païen haïssable, d'empêcher tout rapport d'Israël avec lui, de l'exclure d'Israël. C'est la tendance qui a été créée par la prédication des prophètes contre l'idolâtrie et dont sont sorties la réforme d'Ézéchias et celle de Josias; Jérémie et Ézékiel sont les grands promoteurs de ce mouvement peu avant et pendant l'exil. Or ces idées ont dû précisément acquiescer une force particulière à l'époque où le culte de Jahveh, la religion était le seul lien qui rattachât encore les uns aux autres les membres de la nation dans l'exil et la dispersion. C'est à cette époque aussi, comme nous le savons par le deuxième Ésaïe, que l'observation du sabbat acquit une importance qu'elle n'avait pas eue jusqu'alors, précisément parmi les déportés. Dans ces mêmes milieux dut prévaloir l'esprit d'exclusivisme, et la prédication des prophètes aboutir aux lois contre les païens. Ce n'est plus seulement, remarquez bien, la défense faite aux Israélites de s'associer aux cultes étrangers, mais c'est l'exclusion d'Israël de l'étranger, pas de relations, pas d'alliances de famille, Israël est

un peuple saint consacré à l'Éternel. C'est ainsi qu'Ézéchiel condamne l'usage d'employer des étrangers à divers services intérieurs au temple (*xxv*, 6 s.); que Malachie prêche contre les mariages mixtes (*ii*, 10 s.); qu'Esdras prend des mesures pour rompre ces mariages dans la communauté du nouveau temple et les empêcher à l'avenir (*Esdra* ix, 2; *Néh.* xiii, 23 s.).

Voilà bien le milieu dont sont sortis *Deut.* *xx*, 10-18; *vu*, 1-6 (12-16), 23-26; *vin*, 19-20. La prédication des prophètes contre l'idolâtrie s'est cristallisée dans la législation contre les étrangers à l'époque où Israël, n'ayant plus d'existence nationale, avait le plus besoin de s'isoler de l'étranger, pour maintenir le seul lien qui reliait encore les membres de la nation, c'est-à-dire pendant l'exil. A l'époque d'*Esdra* *ix*, 2, ces lois existaient. C'est le *terminus ad quem*. Il n'est pas jusqu'à la forme très étrange et toulé à fait inadmissible choisie par le législateur qui n'indique l'époque où Israël était sous la domination étrangère. Les peuplades cananéennes sont un symbole, très transparent, de l'étranger, du païen en général. Qui sait si ce n'est pas la une de ces habiletés auxquelles on a recours, chez les peuples opprimés, pour dire et enseigner ce que l'on veut, en ménageant les formes et les expressions, et sans s'en donner l'air, de peur d'irriter le maître? On est plus tard fort bien qui était visé, quand on nommait Edom et Babylone.

Deut. *xii*, 1-3 et 29-31 rentrent dans la même catégorie; de même *Nomb.* *xxiii*, 56-58. Les deux textes parallèles de l'Exode procèdent absolument de la même inspiration (*Ex.* *xxiii*, 20-33; *xxix*, 11-16) et datent évidemment de la même époque. Je ne puis partager l'opinion de M. Bilmann¹, qui veut qu'ils soient très anciens (*semit.*), parce que dès après David et Salomon ces lois auraient été sans objet. Certainement, si on les prend à la lettre. Cependant elles ont été fort bien comprises, et exécutées dans leur esprit par les contemporains d'Esdras et de Néhémie. Voyez encore *Néh.* *xiii*, 1-3: « Dans ce temps-là, on fut en présence de tout le peuple dans le livre de Moïse, et l'on y trouva écrit que l'A-

1) *L. c.*, *Bibl.-Lit.*, 272.

montre et le Moabite ne devraient jamais entrer dans l'assemblée de Dieu, etc... Lorsqu'on s'est entendu la foi, on sépara d'eux tous les étrangers. » L'argument de M. Dillmann ne prouve absolument rien.

Deut. *xx* forme un tout; il serait arbitraire d'en détacher le dernier paragraphe, versets 19-26, qui contiennent la défense de couper les arbres fruitiers pendant la guerre. Qu'une ordonnance de ce genre ait existé dès avant l'exil ou la restauration, rien de moins impossible. Dans cette rédaction, on ne peut guère que la considérer comme contemporaine de deux paragraphes précédents du même chapitre. On ne peut pas non plus séparer l'un de l'autre les trois paragraphes du chapitre *xiii*: punition du prophète séducteur à l'idolâtrie (2-6); du parent ou de l'ami séducteur (7-12); de la ville séduite (13-19). C'est ce dernier paragraphe qui nous détermine à mettre le chapitre en question dans la même catégorie que les passages dont il vient d'être question. L'idée du passage de toute une ville israélite à l'idolâtrie, de la prise d'armes de toute la nation contre cette ville, mise au han après enquête, est le fait d'un écrivain sans contact avec la réalité, à une époque où l'existence nationale est supprimée ou suspendue, où l'on peut, sans risque de tomber dans l'absurde, laisser cours à l'imagination et faire de la théorie, sans avoir à se soucier de l'application.

Aux lois de guerres sont venues ainsi se rattacher les lois contre les étrangers et contre les cultes païens. Dans cette même catégorie vient se placer *xiii*, 2-7, qui complète la série du chapitre *xiii*, mais est d'une main différente. Autrement on ne comprendrait pas qu'on l'en ait détaché de ce chapitre pour le transporter dans un très mauvais contexte quelques pages plus loin, ni que l'auteur eût changé son style et sa manière. Sans doute la formule du verset 7 se trouve aussi *xiii*, 6, mais d'autre part l'expression caractéristique « dans l'une de ses portes » ne figure pas au chapitre *xiii*, et *xiii*, 13; remarquez aussi la mention spéciale du culte du soleil, de la lune et de toute l'armée céleste, *xvii*, 3, *cp.* *xiii*, 2, 7, 8, 14; *iv*, 19. L'esprit est le même qu'en chapitre *xiii*; les termes, au moyen desquels l'idolâtrie est carac-

lérâtes, sont ceux qu'emploient Jérémie, Ézéchiel, les livres des Rois (cf. *Jér.* viii, 2; xix, 13; *Éz.* viii, 15; II *Rois* xvii, 16; xxi, 3, 5; xxi, 4; xxi, 5; *Sopb.* i, 5). Le texte, considéré en soi, ne contient pas d'indication plus précise.

La défense de dresser des *massôch*, xvi, 22 est certainement postérieure à *Éz.* xix, 19, et le dogme de l'unité du lieu de culte n'existait pas encore pour l'auteur de xvi, 22. (cf. *Lév.* xxvi, 1); mais il est difficile de rien préciser, si ce n'est que nous serions une fois de plus ramenés à l'époque de Jérémie, d'Ézéchiel, et des prophètes de l'exil (cp. *Éz.* xxvii, 9). Des formules de ce genre étaient possibles dès après Ésaïe, mais la réforme de Josias n'est évidemment la *terminus ad quem*. La *terminus ad quem* est l'époque du code sacerdotal, où de pareilles lois ne figurent plus, parce qu'elles étaient devenues inutiles.

Enfin dans un dernier passage, *Deut.* xviii, 9-22, le législateur défend la sorcellerie en même temps que le sacrifice des enfants à Molok. Cette première interdiction se trouve déjà dans le livre de l'Alliance (*Ex.* xxii, 17); elle figure ensuite en plusieurs endroits du petit code *Lév.* xvii-xxvi (xx, 6-8, 27; xix, 26, 31). La seconde manque, comme on pouvait s'y attendre, dans le livre de l'Alliance, mais se lit à deux reprises dans le code sinaitique (*Lév.* xi, 2-5; xviii, 24). A l'époque de sa rédaction, il importait donc encore d'insister sur cette défense. Jérémie et Ézéchiel s'élevaient contre les sacrifices d'enfants. Nous savons que sous Manassé ils avaient repris de plus belle; et qu'Achaz (II *Rois* xvi, 3) paraît avoir inauguré cet odieux usage. C'est donc bien à l'époque de Jérémie et d'Ézéchiel qu'appartient l'interdiction des sacrifices d'enfants. La rédaction que nous en possédons ici ne paraît cependant plutôt moderne qu'ancienne, à cause du contexte dans lequel se trouve cette loi. En effet, aux devins et sorciers de toute espèce qui y sont mentionnés, l'auteur oppose le prophète qui doit venir un jour pour apporter au peuple la révélation du Yahveh (xviii, 13 s.). Vient alors une petite dissertation sur la distinction du vrai prophète d'avec le faux prophète. Il semble qu'un passage tel que *Deut.* xviii, 13 s. n'était guère possible à une époque où les prophètes ne manquaient pas.

Jérémie, Ézéchiel furent parmi les plus grands. Plus tard, quand leurs voix autorisées se furent tues dans l'exil, on attendit avec anxiété une nouvelle révélation. L'auteur du livre de Malakki annonce le retour d'Élie, avant que ne vienne le grand et terrible jour de l'Éternel. L'idée d'un second Moïse procède de la même inspiration. Elle ne saurait, je le répète, être contemporaine des grands prophètes des derniers temps de la royauté et du commencement de l'exil.

C'est également pendant l'exil qu'a dû être composée la loi royale, *Deut.* xvii, 14-20. La recommandation de ne point choisir d'étranger pour roi ne se conçoit guère à l'époque de l'ancien Israël. Je ne puis pas me figurer davantage Josias sanctionnant une loi, par laquelle il est interdit au roi d'avoir une nombreuse cavalerie, ni un trésor bien fourni : enfin les versets 18 s., pré-supposent xxxi, 24 s., qui est de seconde main. L'auteur de la loi sur la royauté s'est plu à faire de la théorie. Il le pouvait aisément, si à l'époque où il écrivait, il n'y avait plus ni roi, ni nation. Le législateur, n'ayant pas le souci de l'application des lois qu'il imagine, peut laisser aller son imagination librement. Mais s'il y a un mot de vrai dans l'histoire de la trouvaille du prêtre Hilkia dans le temple, jamais on ne me fera croire que le livre présenté à Josias, promulgué par eux, devant le peuple, loi de l'État, ait contenu *Deut.* xvii, 14-20.

2° Les chapitres xxii-xxv ont un cachet particulier. Ils rappellent vivement certaines parties du livre de l'Alliance et du petit code sinaitique du *Levitique* (xvii-xxvi) bien plutôt que le *Deutéronome* dans lequel ils sont englobés. Il n'y a pas dans ces chapitres de plan suivi. Les ordonnances les plus diverses se succèdent sans ordre, avec moins d'ordre encore que dans les deux petites collections de lois parallèles. Tout ce qu'on peut dire, c'est que quelques groupes d'ordonnances apparentées se succèdent parfois, formant de petits toucs plus consistants, dont d'autres lois, d'un caractère semblable, sont cependant séparées par des prescriptions toutes diverses, et se trouvent isolées ainsi dans un contexte tout à fait étranger. Toutes ces lois ne sont pas de

la même main. Par exemple, xxii, 13-29 forment un tout; xxiii, 1 est certainement emprunté à une autre source. Les versets xxiii, 2-9 se tiennent; mais xxv, 17-19, qui rentre dans le même ordre d'idées, n'est positivement pas de la même main, autrement on ne l'aurait pas inséré deux chapitres plus loin. Nous avons évidemment devant nous une compilation, qui sans doute n'a pas été faite d'un seul coup ni par un seul et même collecteur. Ce texte paraît bien plutôt s'être formé par additions et interpolations successives. Quelle est maintenant l'époque de ces ordonnances? Il est clair qu'il peut y en avoir de plus anciennes et de plus modernes.

Deut. xxii, 1-4, correspond à *Ex.* xxiii, 4-5. Le texte deutéronomique est plus développé: l'ennemi et l'adversaire, dont on ne doit pas laisser perdre le bien, est remplacé, chose singulière, par le « frère », c'est-à-dire le concitoyen, le coreligionnaire; le verset 4 = *Ex.* xxii, 5 montre bien que la rédaction deutéronomique est postérieure: les expressions difficiles dans *Ex.* xxii, 5 sont remplacées par d'autres plus simples. La rédaction deutéronomique a effacé ce qui donne au commandement de l'*Exode* son caractère particulier. L'*Exode* insiste sur le devoir à remplir vis-à-vis de l'adversaire; vis-à-vis de l'ami cela va de soi. Le *Deutéronome* généralise, en ne parlant que des coreligionnaires en général. Il développe d'autre part le texte de l'*Exode*, en ajoutant à l'âne, au bœuf du « frère », un brebis; son vêtement; et en général tout ce qu'il aurait perdu.

Deut. xxii, 5 et 9-11 forment un petit tout: verset 5, défense à un homme de mettre des habits de femme et vice versa; verset 9, de semer des grains de deux espèces dans la même rigue; verset 10, de labourer avec un âne et un bœuf attachés ensemble à la charrue; verset 11, de porter un turban fait de laine et de lin. Rien de semblable ne se lit dans le livre de l'Alliance, mais bien dans le *Levitique*, xix, 19: « Tu n'accompliras pas deux bêtes d'espèces différentes, tu n'ensemenceras pas ton champ avec deux espèces de graines, tu ne mettras pas d'habit tissé avec deux pièces de fils ». Il est assez difficile de dire lequel de ces deux

1) *Deut.* xxii, 5 est un peu trop général dans ce verset, on peut dire une simple gloss empruntée à *Deut.* xxii, 11.

texte est le plus ancien. Celui du *Lévitique* est plus court, mais la brièveté n'est pas nécessairement un signe d'antiquité. D'autre part il faut remarquer que le *Lévitique* remplace le terme de *koron*, *Deut.* xxv, 9, par celui de *sade*, ton champ, quel qu'il soit, puis surtout que, si la défense de labourer avec un âne et un bœuf attachés ensemble à la charrue manque dans le *Lévitique*, ce dernier texte contient seul la défense d'accoupler des bêtes de différentes espèces. Il serait difficile de prétendre que l'un des deux textes ait servi directement de source à l'autre. Deux rédacteurs ont travaillé sur un fond commun. Et il est plus probable que celui-là est le plus moderne qui a poussé la théorie le plus loin. Nous savons que depuis l'époque de David on se servait beaucoup de mulets en Israël. M. Büllmann¹ conclut de là que plus tard on n'aurait guère pu promulguer l'interdiction formulée dans le *Lévitique*, et que si elle n'est pas reproduite dans le *Deutéronome*, c'est qu'elle n'était plus en vigueur. Mais si des lois de ce genre existaient à une époque aussi reculée, comment se fait-il qu'on n'en trouve aucune trace dans le code le plus ancien, qui est le livre de l'Alliance? En second lieu, l'emploi de mulets tiendrait précisément à prouver que ce texte n'existait pas; et s'il existait, pourquoi le *Deutéronome* l'aurait-il laissé de côté? Il est infiniment plus probable qu'il marque le point culminant du système, et que ce système n'appartient pas à la haute antiquité puisque nous en retrouvons les traces précisément dans le *Lévitique* et dans le *Deutéronome*². A l'époque d'*Es.* xxvi, 20 on ne s'en souciait évidemment pas encore, autrement le prophète n'aurait pas assigné aux exilés rentrant dans leur patrie, entre autres montures, des mulets. Mais cela ne prouve pas que ces spéculations des théologiens n'aient pas existé déjà.

La loi sur les nids, xxii, 6-7 est à comparer avec *Lév.* xxi, 27. Ce sont là des scrupules semblables à celui de *Deut.* xiv, 21 = *Es.* xxi, 19; xxxiv, 26, qui existaient depuis longtemps. Les textes du *Deutéronome* et du *Lévitique* montrent que ces idées s'étaient développées dans la suite.

¹ *Real-Lex.*, 551.

² Kuenen, 256.

La loi de police *Deut.* xiii, 8 est parallèle à *Ex.* xii, 33; la prescription sur les glands aux quatre coins du burnous, *Deut.* xiii, 12, rappelle *Nomb.* xv, 37-41. Ce dernier texte fait sans doute partie originellement du petit code sinaitique, *Lév.* xvii-xvii, ce qui ferait penser à une époque tardive. Mais on voit que pour toutes ces lois il est impossible de rien préciser.

Deut. xiii, 13-29 paraissent former un tout. Il y a d'abord une loi contre l'homme qui, pour obtenir le divorce, fait une mauvaise réputation à sa femme; et contre la femme qui lors du mariage a trompé son mari en se faisant passer pour vierge (verset 13-19); une loi sur l'adultère (verset 22 — *Lév.* xviii, 20, point de ressemblance dans la forme); sur le viol d'une jeune fille fiancée (23-27); enfin sur le viol d'une jeune fille non fiancée (28-29; cp. *Ex.* xxi, 15, où le cas est différent). Le grand développement donné à cette question dans le *Dentéronome* en prouve la postériorité relativement au livre de l'Alliance, mais il n'est pas possible de préciser autrement l'époque de ces lois.

Deut. xxi, 1 est positivement d'une autre main. Ici il faut comparer *Lév.* xviii et xx où le sujet est traité tout au long. Voyez aussi *Deut.* xxvii, qui est d'une autre main. C'est sans doute de *Deut.* xxvii, 20 que provient le verset en question; que quelques compilateurs s'est avisé d'intercaler. Il est vrai qu'on ne voit pas pourquoi il n'a pas ajouté les autres éléments de même catégorie, qui se trouvent dans ce chapitre.

Les lois sur la prisonnière de guerre, xxi, 15-17; sur le droit d'aînesse, xxi, 15-17; et le fils rebelle, xxi, 18-21, ne contiennent pas non plus d'indications précises. *Ex.*, xxi, 17; *Lév.*, xx, 9; *Deut.*, xxvii, 16 ne fournissent aucun moyen d'appréciation. Il en est de même de la loi sur la pendaison xxi, 22-23. Par contre la loi sur le lévirat, *Deut.* xxv, 5-10 (cp. *Gen.* xxxviii) est certainement antérieure à *Lév.* xviii, 16; xx, 21¹. Celle sur le divorce, xxi, 1-4, ne contient rien qui permette d'en préciser l'époque, tandis que la petite ordonnance xxiv, 5 sur les nouveaux mariés est antérieure à *Deut.* xxi, 1-5.

¹ Cp. Kauter, 226; contre Dölitzsch, 346.

Deut. xxiii, 2-9 forme un petit tout. Il y est question de ceux qui ne peuvent pas être admis dans la communauté d'Israël. Il conviendrait d'y joindre un passage du même caractère, mais sans doute d'une autre main, *Deut.* xxv, 17-19. Le *terminus ad quem* pour la série *Deut.* xxiii, 2-9 est *Néhém.* xiii, 1 s., qui sert de témoin pour *Deut.* xxiii, 4, cité comme loi de Moïse. Mais à quelle époque remontent ces ordonnances? Elles ont été provoquées par l'esprit d'exclusivisme qui s'est fait jour pendant l'exil, qui a dicté les passages sur l'extermination des Cananéens, qui se manifeste dans *Ézéch.* xiv, 6 s. Ce passage même prouve qu'avant l'exil on était moins regardant et *Néhémie* xiii montre combien la population de Jérusalem était mélangée après le retour. S'appuyant précisément sur cette loi, comme sur une loi nouvelle, on sépara de la communauté non seulement les Ammonites et les Moabites, mais tous les étrangers. Le même esprit a dicté les mesures contre les mariages mixtes. L'idée d'un peuple qui serait « l'Eglise de Jahveh » ne pouvait guère germer que dans un cercle très restreint. Israël se considérait bien comme le peuple de Jahveh, dès l'origine, mais il y a une différence entre cette conception et celle du *yéah Jahveh*. Qu'on remarque aussi la manière dont cet exclusivisme est motivé, et les scrupules qui ont présidé à la rédaction de ces lois. Pour Moab et Ammon on avait des prétextes; on les trouvait dans l'histoire nationale. Il est vrai que nous ne savons pas où le législateur a lu qu'ils avaient refusé de donner du pain et de l'eau aux Israélites lors de la sortie d'Égypte. Il semble même que pour les Moabites il y ait contradiction entre *Deut.* xxiii, 5 et *Deut.* x, 29. Il se peut cependant que le reproche d'avoir refusé l'eau et le pain ne se rapporte qu'aux Ammonites, comme les Moabites seuls se sont rendus complices d'attouderonné Bileam. Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse, ce sont précisément ces considérations archéologiques. Les Édomites sont traités plus doucement; ils ne sont exclus que jusqu'à la troisième génération. On a prétendu que ce traitement plus favorable ne peut être postérieur à la destruction de Jérusalem. On connaît la haine ardente qui anima à partir de ce moment les Juifs contre les Édomites. Mais cette haine même

pouvait trouver un contrepois dans l'archéologie religieuse. Sans doute les Édomites antérieurs avaient refusé le passage aux Israélites (*Nomb.* xx, 14 s.); mais il existait une autre tradition, qui présumait des rapports meilleurs (*Deut.* ii, 1 s.; 29); et Esau est le frère de Jakob (*Nomb.* xx, 14; *Deut.* ii, 1), et c'est sur cette parenté que la législation se base pour n'exclure les Édomites que jusqu'à la troisième génération. Tout cela, ce sont des énonciations de scribes, réfléchissant comme Ézéchiél à la constitution du nouvel Israël. Pourquoi Amaleq est-il si mal traité, *Deut.* xxv, 17-19, par un scribe différent de celui qui a écrit *Deut.* xiii, 1 s.? Voyez *Exode* xvii; on cherchait à un certain moment des raisons pour exclure les étrangers; on les trouvait dans l'histoire sainte, *Exode* xvi réagit contre cette tendance; de même le *Psaume* cxxxvii. On ne devient exclusif à ce point qu'après de grandes catastrophes nationales, et lorsqu'il s'agit de reconstituer l'existence nationale compromise ou détruite. On se souvient à ce moment du rôle joué dans la catastrophe par Édom, Moab et les autres (cp. *Ps.* cxxxvii). Ce qui est certain aussi, c'est que ces ordonnances ne sont pas de la même main qui a écrit *xxv* 16; elles sont plutôt remplies de l'esprit d'*Ex.* xx, 8.

Deut. xiii, 11-13, sur la pureté du camp, en temps de guerre, est un texte de pure spéculation; il nous conduit dans la sphère de *Lév.* xv (cp. *Num.* v, 1 s.) et du code sacerdotal. Il en est de cette loi, comme des lois de guerre du chapitre 12; elle est l'œuvre d'un théoricien religieux sans le moindre contact avec la réalité, qui ne s'inquiète aucunement de savoir si ses prescriptions sont applicables ou non, pourvu qu'elles contiennent les conséquences variées du principe une fois posé. Ceira qui voudra que Josias a fait promulguer, comme loi de l'État, des textes de cette espèce.

La loi sur l'esclave fugitif, *xxiii*, 16-17, est sans parallèle.

Deut. xxiii, 18-19, sur la prostitution religieuse, — *Lév.* xix, 29, sans que les deux textes soient dépendants l'un de l'autre; cp. *I Rois* xiv, 24; xv, 12; *xvi*, 37; *II Rois* xiii, 7; *Os.* ix, 4; *Mich.* i, 7.

La défense de prêter à intérêt, *Deut.* xxiii, 20-21, correspond

à *Ex.* xxv, 24 et à *Lév.* xxv, 38 s. mais le texte deutéronomique ne dépend pas des deux autres.

Les lois sur les vœux, sur la vigne, sur le champ de blé du prochain sont sans parallèles (*Deut.* xxiii, 22-26.)

Il a déjà été question de *Deut.* xxiv, 1-5.

Deut. xxiv, 6, défense de prendre en gage la main et le cavalier est dans le même esprit qu'*Exode* xxii, 25 s. : *Deut.*, xxiv, 7, la punition du voleur d'homme = *Ex.* xxi, 16.

Deut. xxiv, 8-9 contient une petite ordonnance sur la lèpre, mais on ne peut démontrer que l'auteur ait eu vue *Lév.* xiii.

Deut. xxiv, 10-13 est à comparer avec *Ex.* xxii, 25 et *Deut.* s. xxiv, 14-15 avec *Lév.* xix, 13 sans qu'il y ait pour cela dépendances littéraires réciproques, tandis que *Deut.* xxiv, 16 — les pères ne doivent pas péirir pour leurs fils, et les fils pour leurs pères, mais chacun péira pour son propre péché — est en opposition directe avec *Ex.* xx, 5 et nous transporte dans la sphère de Jérémie et d'Ézéchiël.

Deut. xxi, 17-18 se rapproche de *Lév.* xxi, 33, 34, d'*Ex.* xxii, 20-23 : xxiii, 6 et 9, mais sans qu'il y ait dépendance littéraire directe.

Deut. xxiv, 19-22, est à mettre en regard de *Lév.* xix, 9-10 ; xxiii, 22, mais de même sans qu'il y ait dépendance directe.

La loi sur la bastonnade, celle sur le bœuf qui foule, *Deut.* xxv, 1-3, 4, ne donnent pas lieu à des remarques particulières et n'ont pas de parallèles. Par contre la loi sur le levirat, *Deut.* xxiv, 5-10 est en opposition avec *Lév.* xviii, 16 ; xi, 21. La loi du levirat consacrait une ancienne coutume (cp. *Gen.* xxviii) ; un auteur qui, comme celui de *Lév.* xviii, 16 ; xi, 21 interdit d'une manière absolue, et sans mentionner aucune exception, le mariage entre beau-frère et belle-sœur, ne peut avoir eu pour but que d'abolir une ancienne coutume, qui ne cadrerait pas avec son idéal à lui. Si le mariage entre belle-sœur et beau-frère lui avait paru tolérable exceptionnellement, il aurait nécessairement dû mentionner cette exception. De même, si le législateur qui a écrit *Deut.* xxi, 5-10 avait cru que le mariage entre beau-frère et belle-sœur lui était absolument interdit, sauf en un seul cas, il eût

donné à comprendre de son côté que ce cas est exceptionnel ; au lieu de cela, il impose ce mariage dans certaines circonstances, et ne s'ingère nullement à le défendre dans les autres. Il suit de là que *Deut.* xxv, 7-10 et *Lév.* xviii, 16, 17, 21 appartiennent à des époques différentes, et la conception du *Lévitique* est la plus moderne.

Deut. xxv, 11-12 est sans parallèle ; enfin les ordonnances sur les poids et mesures, versets 13-16, sont à comparer avec *Lév.* xix, 33-37, mais je ne vois vraiment pas sur quoi M. Dillmann peut s'appuyer pour prétendre que ce dernier texte est antérieur au premier, qui en ferait pour ainsi dire l'exégèse¹. C'est un argument trop facile à retorquer. Il suffit de faire remarquer avec Kuenen que la formule du *Lévitique* est plus systématique que celle du *Deutéronome*, par conséquent plus moderne.

Jetons, avant d'aller plus loin, un coup d'œil sur les résultats auxquels nous sommes arrivés jusqu'ici. En glanant à travers le *Deutéronome* nous avons trouvé une série de passages qui nous ont paru être postérieurs à la destruction du temple, contemporains de l'exil. Quelques-uns sont de la spéculation pure ; on sent que l'auteur a perdu le contact avec la réalité et les nécessités de la vie nationale. Dans cette catégorie rentrent les lois de genre *Deut.* xx, 1-5, la loi sur la pureté du camp, xxii, 10-17, et la loi royale xvii, 14-20. C'est de même un pur théoricien, qui a mis par écrit ces lois singulières sur la punition de l'idolâtrie et de la séduction à l'idolâtrie, *Deut.*, au, xvii, 2-7. Ce n'est pas un contemporain des grands prophètes des derniers temps de Juda qui a écrit xxii, 13 ». Enfin les lois d'extermination contenues dans *Deut.* ix, 10 s. ; vii, 1-6, 12-16, 25-26 ; viii, 17-20 ; xii, 1-3, 20-31, et les lois d'exclusion des chapitres xxiii, 2-9 et xxv, 17-19 s'expliquent le mieux, ce me semble, en les mettant à une époque où il s'agissait de reconstituer la nation sur une base purement religieuse et ecclésiastique, et où la faiblesse même des éléments constitutifs du nouvel Israël imposait

¹ Dillmann, l. c., 202.

² Cf. Kuenen, l. c., 256.

l'exclusivisme le plus sévère. Le code deutéronomique, tel que nous le possédons, loin d'être clos à l'époque de la destruction du temple, date de l'exil; le travail de rédaction *continu* peut être même dans les premiers temps de la restauration.

À côté de cela nous trouvons des lois dont nous ne faisons aucune difficulté d'admettre qu'elles peuvent avoir existé dès avant l'exil, par exemple, l'interdiction des *ashterats* et des *maussebas*, xvi, 22; de la sorcellerie et les sacrifices d'enfants, xviii, 9-12; la loi sur le lévirat est certainement ancienne, xvi, 5-10; de plus toute une série de commandements et de défenses, qui avaient leur raison d'être avant l'exil, comme ils l'ont eue après l'exil. Ici les rapprochements avec le petit code sinaïtique, xvi-xxvi, sont plus nombreux que ceux avec l'*Exode*; dans la généralité des cas il n'y a pas de dépendance directe: dans les quelques cas, où elle paraît exister, la rédaction deutéronomique semble être plus ancienne que celle du code lévitique; le contraire, étant donné le caractère du *Deutéronome*, n'aurait en soi rien d'étonnant; en somme on a l'impression de se trouver à l'époque de Jérémie et d'Ézéchiel, ce qui, pour ces fragments du *Deutéronome*, ne nous écarterait guère de la chronologie généralement admise. Voyons maintenant si, dans le reste des lois deutéronomiques, nous trouvons d'autres éléments encore, qui pourraient éclairer notre route dans cette question, paraissant si simple il y a peu d'années encore, et qui se complique tous les jours davantage.

3° La défense de se faire des incisions et de se raser le front en signe de deuil est sans doute assez récente. Il me paraît certain que Michée ne la connaissait pas (i, 16); à plus forte raison Amos (viii, 10); Esaié, s'il avait eu ce texte ou un texte semblable sous les yeux, ne se serait pas exprimé comme il le fait au chapitre xii, 12. La coutume était encore générale à l'époque de Jérémie (xvi, 6) et d'Ézéchiel (vii, 18), qui ne paraissent pas avoir trouvé quelque chose à y redire. Un texte parallèle se trouve dans le petit code sinaïtique xvi-xxvi, au chapitre xii, 26-28 (cp. xxi, 5), mais il est indépendant du nôtre au point de vue de la rédaction. Ces prescriptions n'ont dû être établies que tardivement.

La loi sur les animaux purs et impurs, *Deut.* xiv, 3-21, a pour parallèle un texte contenu dans le *Lévitique* au chapitre xi; non pas tout le chapitre, mais seulement les parties dans lesquelles il est question de l'interdiction de certains animaux pour la cuisine, non pas celles où il est traité de l'impureté résultant de leur contact. Il faut distinguer rigoureusement les deux éléments de ce texte. Le premier comprend les versets 11, 23 (29-30) cf. Kuenen, p. 83; mais ces versets sont douteux à cause de la reprise, verset 41), 41-47, que M. Kuenen considère cependant comme une addition postérieure, parce qu'ils ne sont plus strictement parallèles à *Deut.* xiv. Ce motif ne me paraît pas décisif; car le rédacteur de *Lév.* xi, 2 s., n'était, je pense, pas tenu à suivre mot pour mot *Deut.* xiv, s'il avait ce texte sous les yeux. Les versets 14 et 41 rappellent tout à fait les manières de l'auteur du code sinaitique dans *Lév.* xvii-xxvi, et plaident plutôt en faveur de l'authenticité des versets 11 s. Il est probable que les deux rédactions ont été faites sur un texte plus ancien.

Ce qui nous intéresse, c'est de savoir laquelle est antérieure à l'autre. Les deux opinions ont naturellement trouvé des défenseurs. M. Dillmann conclut en faveur de la priorité du texte lévitique, *Deut.* xiv, 4-8 = *Lév.* xi, 2-8. Le *Deutéronome* énumère les quadrupèdes purs; le *Lévitique* ne les énumère pas, mais se contente de signaler le caractère auquel on les reconnaît; ce que le *Deutéronome* fait du reste aussi après son énumération. Il est probable que le texte plus ancien contenait les noms des animaux purs, tandis que le texte plus moderne, les supprimant comme inutiles, se contente de noter leur caractère commun. *Deut.* xiv, 9-10 = *Lév.* xi, 9-12. Il semble bien que le texte plus soigné du *Lévitique*, avec sa distinction d'animaux vivants dans la mer et dans les eaux d'eau, est d'une époque plus avancée. Je n'insiste pas sur la redondance du passage dans le *Lévitique*, parce qu'elle peut provenir du mélange de deux textes. *Deut.* xiv, 11-18 = *Lév.* xi, 13-19; *Deut.* xiv, 19 = *Lév.* xi, 20-23. Le *Deutéronome* semble distinguer entre *ayippar*, verset 11, les oiseaux et *sheem haaph*, les insectes ailés, verset 19, les deux classes dépendant de la catégorie des *oph*, des êtres ailés; le *Lévitique* en

fait que deux classes : les *oph* et le *cheres* *deqah*. Est-il parait bien avoir conservé la rédaction la plus ancienne. Le *Deutéronome* interdit l'usage de tous les insectes ailés, verset 19; le *Lévitique* permet les sauterelles, versets 20 s. L'exception est-elle plus ancienne que la règle? Ou bien le *Deutéronome* a-t-il voulu abolir une coutume remontant à une époque de moindre civilisation? Ou bien même, en tant que les insectes ailés sont compris dans la catégorie des *oph*, permet-il implicitement l'usage des sauterelles, sans avoir jugé nécessaire de les mentionner expressément, au contraire de ce qu'il avait fait pour les quadrupèdes mangeables? Enfin *Lév.* xi, 29-30, 41 s. n'a pas de parallèle dans le *Deutéronome*, car il n'est pas question du tout de ce que le *Lévitique* appelle les *cheres habiers et haures*, ce qui est assez curieux, étant donné le parallélisme des deux textes. Sans doute l'auteur de *Deut.* xiv n'avait pas ce développement sous les yeux; autrement il y aurait fait au moins allusion. Des signes contradictoires que nous avons constatés, les uns plaçant pour la priorité du *Deutéronome*, les autres pour celle du *Lévitique*, il ressort que les deux textes ne dépendent pas directement l'un de l'autre, mais sont deux rédactions indépendantes d'un même texte plus ancien. L'addition du *Lév.*, versets 29-30 et 41 s. montre que la rédaction du texte du *Deutéronome* est antérieure à celle du *Lévitique*.

La défense de se nourrir de *sebel* (*cp. Ex.* xxi, 30), qui peut cependant être cédée au *ger*, ou vendue à l'étranger, est en opposition avec le principe du code sacerdotal. *Ex.* xii, 49 : *Lév.* xvi, 15, qui met à cet égard le *ger* sur la même ligne que l'Israélite. D'après M. Dillmann¹, cette divergence s'expliquait par la différence du point de vue, et non par la priorité ou la postériorité de ces textes l'un sur l'autre. Le *Deutéronome* tiendrait compte des nécessités de la vie pratique : le C. S. n'a en vue que sa théocratie idéale, dans laquelle même les étrangers doivent éviter toute souillure. Mais la question est précisément de savoir à quelle époque cette conception idéaliste se fit jour et prévalut

¹ *Ex.-Lév.*, 56.

sur la pratique ordinaire. Ces deux législations, dont l'une exclut l'autre, n'ont pu être formulées dans le même milieu, à la même époque. Si elles ne peuvent être parallèles, il est hors de doute que celle du *Deutéronome* est antérieure à la conception du code sacerdotal.

Dans la deuxième partie de *Deut.* xiv, 21 on lit encore la défense de faire cuire le chevreau dans le lait de sa mère (*Ex.* xxiii, 19; xxxiv, 26); ce petit texte ne se trouve pas dans le passage parallèle du *Lévitique*. Je ne sais pourquoi ce serait un signe de la priorité de *Lév.* xi, comme le dit M. Dillmann. Ce texte manquait dans la source commune à laquelle *Lév.* xi et *Deut.* xiv ont été empruntés. Voilà tout ce qu'il est permis de conclure.

Le livre de l'Alliance ordonne que, dans la septième année, le produit des champs, des vignes, de l'olivier soit abandonné aux pauvres (*Ex.* xxiii, 10-11); le *Deutéronome* xv, 4 s., ne reproduit pas cette loi, mais il en donne une autre analogue : dans la septième année tout créancier devra renoncer au recouvrement des créances. C'est évidemment un développement du thème contenu dans le livre de l'Alliance, qui, de son côté, est repris et modifié dans la partie du chapitre xxv du *Lévitique* qui appartient au C. S. Nous ne savons pas à quelle époque remonte la loi du relâche dans le sens du *Deutéronome* ; tout ce qu'on peut dire c'est que la rédaction n'en est pas d'un jet ; il est peu probable que le verset 1 ait été écrit par la même main à laquelle nous devons les versets 7 et s., cp. verset 11, mais il n'est pas possible de préciser. Nous y trouvons cette même opposition entre Israël et l'étranger qu'au chapitre précédent (xv, 21 ; xv, 3) ; le souci du pauvre et du misérable, verset 11, nous ramène une fois de plus dans l'entourage de Jérémie. La loi sur la libération des esclaves hébreux, *Deut.* xv, 12-18, présuppose celles de l'*Exode* xxi, 1-6. Nous savons par Jérémie xxxiv, 8 s. qu'elle n'était pas généralement observée. Le terme employé par Jérémie (*para derow.* xxxiv, 8), pour désigner cette libération, ne se trouve ni dans le texte de l'*Exode*.

1) *Ex.-Lév.*, 482.

2) Cf. *Deut.* xv, 2; 9; *Ex.*, xxiii, 11.

ni dans celui du *Deutéronome* : il figure *Lév. xxy, 10* ; mais ce n'est pas l'année jubilaire que Jérémie a en vue, cette cinquantième année, qui devait apporter la liberté à tous les esclaves israélites, quel que fût leur temps de service. Jérémie s'en réfère à la loi du *Deutéronome* et de l'*Exode* qui stipule qu'au bout de six ans de service l'esclave doit être libéré. Il est bien dommage qu'on ne puisse pas savoir si la formule employée par le prophète au verset 14, est le texte de loi lui-même, ou une citation de mémoire. La tournure est différente de celle des deux textes que nous possédons. La recommandation faite *Deut. xv, 18* suppose la non-observation de cette loi, peut-être même des faits précis, comme celui que raconte Jérémie. C'est déjà trop « avancer que de conclure du passage de Jérémie à l'existence de la rédaction deutéronomique de cette loi, à plus forte raison à l'existence du *Deutéronome* même, surtout quand on le prend en bloc.

La loi sur l'institution de juges et de *shoterim*, *Deut. xvi, 18*, n'a pas de parallèles ; les deux versets suivants présupposent *Ex. xxiii, 1-3, 6-8* ; cp. surtout *Ex. xxiii, 8* et *Deut. xvi, 19* ; tandis que les textes semblables du *Lévitique* sont simplement parallèles (*Lév. xix, 15-16*) sans aucun rapport de dépendance. Nous aurons à revenir encore sur la loi des villes de refuge, *Deut. xix, 1-13*.

4° Nous passons maintenant à une série de lois dont les unes ont pour but avoué d'établir la centralisation du culte à Jérusalem, au temple, et les autres de modifier les dispositions existantes, d'après les exigences de la centralisation du culte. Il y a d'abord *Deut. xii, 5-28*, sur l'unité du lieu de culte. Ce texte est antérieur au C. S. : la fiction du tabernacle au désert et de toutes les lois qui s'y rattachent est exclue par *xii, 8*, où l'auteur admet que pendant la migration du peuple chacun faisait comme bon lui semblait. On reconnaît maintenant que le texte en question n'est pas d'une pièce. C'est une compilation, dans laquelle j'ai cru discerner quatre mains différentes'. M. Cornill en trouve au

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVI, 52 s.

moins trois¹. Les quatre textes commandent d'apporter toutes les offrandes et de faire tous les sacrifices au temple de Jérusalem, à « l'endroit que Jahveh choisira » : le deuxième seul ne contient pas le paragraphe qui autorise la boucherie profane. Bien habile celui qui découvrirait la forme primitive de ce texte ou la plus ancienne des quatre rédactions. Peut-être serait-il plus exact de parler de retouches successives plutôt que d'un amalgame de textes. Car il semble que dans ces répétitions il y ait quelque progrès. Dès le verset 5 il est commandé de faire au temple les sacrifices et d'y apporter les offrandes, versets 5-7. Au verset 8 le même ordre revient en première variante, dans laquelle la nécessité de cette loi est expliquée; le régime du bon plaisir doit cesser avec l'établissement de la Terre promise, versets 8-14; ce même texte introduit le levite. Une troisième main insiste à partir du verset 15, et paraît vouloir accentuer la polémique contre ce qui se passait du temps même de l'auteur, où les lieux de culte en dehors du temple florissaient encore (« tout endroit que tu verras » v. 15); en même temps la boucherie profane est autorisée; n'était la conséquence nécessaire de la centralisation du culte au temple de Jérusalem. Elle l'est de nouveau au verset 20 et motivée; elle est encore motivée au verset 21 avec plus de précision; de même l'interdiction de manger le sang est expliquée au verset 23, tandis qu'ailleurs, par deux fois dans le même chapitre, l'usage en est simplement interdit, sans indication de motif. Les lévites sont recommandés au verset 18; ils l'avaient déjà été, avec explication à l'appui, au verset 12. La tendance parénétique n'est pas méconnaissable chez l'un de ces collaborateurs successifs, versets 25, 28. Ces rédactions, ces retouches successives montrent l'importance qu'on attachait à cette loi, puisqu'on ne cessait de la remettre sur le métier.

Maintenant, de quelle époque date l'idée de la suprématie absolue du temple, comme lieu de culte unique? Il n'en existe pas de trace dans le livre de l'Alliance; elle triomphe chez *Ézéchiel*, xl x.; le *G. S.* repousse l'idée de la centralisation du culte

1) Cornill, *l. c.*, p. 33.

aux origines mêmes de la nation, avec sa fiction du tabernacle. Dans la collection deutéronomique elle-même se trouve une petite loi, qui, telle quelle est formulée, ne tient pas compte de l'idée de la centralisation du culte (*Deut.* xvi, 21). Nous savons qu'Ézéchias et Josias essayèrent de centraliser le culte au temple de Jérusalem. Cette idée avait donc ses partisans dès cette époque. Elle remonte sans doute plus haut encore. On peut croire qu'elle surgit avec le temple même de Jérusalem, et qu'elle dut de très bonne heure hanter l'esprit des prêtres de Jérusalem. Le mouvement sous Ézéchias et sous Josias fut certainement inspiré par les prêtres, non pas uniquement par piété, mais aussi par intérêt personnel. La politique aidant, il y eut sans doute de l'antagonisme, à l'époque des guerres d'Israël et de Juda, entre les sanctuaires du Nord et le temple de Jérusalem. Ce que nous savons, n'est qu'Ésaie glorifie Sion et le temple, comme cela n'avait pas eu lieu encore, à notre connaissance, *cp.* ii, 1; iv, 5 s.; vi, 1 s.; xi, 9; xxviii, 16 s.; xxxix; xxxiii. Jamais les sanctuaires d'Israël n'avaient été célébrés avec un tel enthousiasme; jamais l'avenir de Jérusalem n'avait été proclamé en des termes pareils. L'importance de Jérusalem comme ville sainte et centre religieux grandit nécessairement avec la ruine du royaume du Nord. *Cp.* *Zacharie* iii-xiv; *Sophonie*; sans doute *Micée* iii, 12, dépassant Ésaie, annonce déjà la ruine de la ville et du temple, mais aussi leur restauration glorieuse, iv, 1. Nous possédons le suffisamment d'éléments pour déterminer approximativement l'époque où des textes du genre de *Deut.* xii ont pu commencer à circuler.

Sans doute dès l'époque d'Ésaie, et dès avant la ruine du royaume du Nord, la concurrence était grande entre Jérusalem et les sanctuaires locaux, et Jérusalem s'efforçait d'obtenir le bénéfice de la légitimité. Ce qui démontre l'existence de ces tendances divergentes, c'est précisément un passage du livre de l'Alliance, *Ex.* xx, 24. Ce texte est remarquable. Il pose le principe de la pluralité des lieux du culte : « Tu me feras un autel du terre, ou tu sacrifieras tes holocaustes, tes sacrifices d'actions de grâces, ton gros et ton menu bétail, en tout endroit où je pro-

montrai mon nom, je viendrais vers toi et je te bénirai. » Voilà la protestation des sanctuaires locaux contre la prétention du temple de Jérusalem. *Exod.* xxix et *Deut.* xi représentent deux tendances rivales, la seconde finit par l'emporter, grâce à la ruine du royaume d'Israël, et grâce à l'exil : la centralisation du culte à Jérusalem n'existe définitivement qu'après la restauration. Mais tout cela ne dit pas encore à quelle époque remonte le texte du chapitre xii.

Il faut remarquer d'abord que dans leur polémique contre les hauts-lieux, les prophètes ne s'appuient nulle part sur un texte qui aurait posé le principe de la centralisation du culte. Ézéchiél ne s'en prévaut pas, pour sa réforme. Josias ne combat que l'idolâtrie et le syncrétisme religieux. Jérémie ne répudie pas les hauts-lieux au nom du principe de centralisation, mais à cause des pratiques païennes qui y florissaient. Ceci nous ferait croire que les lois sur la centralisation du culte ne sont pas anciennes. Si nous pouvons démontrer que Josias n'a pas réformé en vertu du principe de la centralisation, c'est que ces lois, au lieu de précéder la réforme, en auront été la conséquence, la théorie de la réforme, suivant celle-ci, pour justifier en vue de l'avenir l'état de fait qu'elle avait essayé de créer, et qui répondait aux aspirations du clergé de la capitale. Vainc avait vu juste, croyons-nous, sur ce point.

Ensuite le caractère même de compilation que porte *Deut.* xii n'est pas favorable à l'opinion de ceux qui voudraient considérer ce texte comme ancien. Il n'y a pas davantage moyen d'en dégager un noyau primitif autour duquel des couches plus récentes seraient peu à peu venues se placer. M. Carull l'écarte du *Deutéronome* primitif, tout en en retenant le fond, l'idée pour le code de Josias¹, qu'il essaye de dégager. La question se pose peut-être de la manière suivante : Quand a-t-on eu intérêt à recueillir des textes favorables à la centralisation, à les collectionner, à en faire une compilation ? Non pas, nous semble-t-il, à l'époque même où les circonstances créaient des textes de ce genre, en pleine

1) L. I., 32.

lutte, mais sans doute plus tard, quand il s'agit, la lutte ayant cessé par la force des choses, de réunir les pandectes d'Israël en vue d'une restauration future. Il faut distinguer l'époque de la création des textes de l'époque de la compilation. Je ne nie nullement que des textes du contenu de *Deut.* au aient existé très tôt déjà, mais je crois que *Deut.* xii, dans sa forme actuelle, est de basse époque. Si l'analyse que nous avons proposée autrefois de *Lev.* xxi, 1 s. est exacte¹, nous aurions dans les versets de ce texte qui n'appartiennent pas au C. S. une parallèle à *Deut.* xii, une de ces lois qui ordonnaient la centralisation du culte. La forme est différente : dans le *Lévitique*, l'interdiction de sacrifier ailleurs qu'au temple est catégoriquement formulée; c'est ainsi et ne peut être autrement; le *Déutéronomie* concède qu'autrefois cela a été autrement, mais que la vieille coutume doit cesser avec l'occupation du pays de Canaan.

Au chapitre xiv, 22 s., se trouve une loi sur la dîme, rédigée dans l'ordre d'idées du chapitre xii. Il est clair d'abord que l'auteur qui l'a formulée n'a pas connu les prescriptions du C. S., *Levit.* xxxv². La dîme de tous les produits du sol doit être mise à part l'année en année, ainsi que les premières-nés du bétail, et consommée au temple, dans un repas solennel de famille; les lévites sont recommandés particulièrement à la sollicitude des fidèles. M. Reuss fait à ce propos une observation excellente³ : « Il y a ici, dit-il, une autre difficulté à signaler. La consommation en un seul voyage et festin de la deuxième partie de toute la récolte, est chose excessive, au moins pour les familles d'une certaine aisance, et les moins aisés auraient été plus qu'imprudents s'ils avaient ainsi gaspillé leurs ressources, au lieu de les répartir prudemment sur l'année entière. » Cela est très juste, et pour une consommation en famille les quantités auraient été parfois prodigieuses. Les restes appartiennent-ils aux prêtres et aux lévites (v. 27)? C'est ce que le texte ne dit pas. Il dit au contraire que la dîme doit être mangée en présence de l'Éternel,

1) *Lev.* xxi-xxv; voir *Exeget.*, p. 55 s., p. 66.

2) Reuss, *L'Histoire sainte et la Loi*, 170, s.

3) *L'Histoire sainte et la Loi*, II, 307.

dans un repas de réjouissance, en famille. Nous nous heurtons là de nouveau contre une difficulté d'ordre pratique; plus tard la dîme lui simplement payée au temple, et devint l'un des principaux revenus des prêtres et des lévites. Mais l'ordonnance du *Deutéronome* est de la pure théorie. C'est l'application du principe de la centralisation du culte à Jérusalem aux coutumes existantes, sans grand souci de savoir si l'application en était possible. Aussi ne pouvons-nous croire à l'antiquité de cette rédaction de la loi sur la dîme, ni surtout à sa proclamation comme loi de l'État dans le fameux *Deutéronome* de Josias. C'est un travail de scribe consistant dans l'application d'un principe donné à un certain nombre de cas, non l'œuvre d'un législateur travaillant en vue de l'application pratique des lois qu'il établit.

Même observation pour la loi sur le sacrifice des premiers-nés des animaux domestiques. Le texte du *Deutéronome* n'est en rapport direct avec aucun des textes correspondants (*Ex.* xxv, 28 s.; *Nomb.* iii, 12 s.; *Lev.* xxv, 26; *Ex.* xiii, 12; xxxiv, 19; *Nomb.* xviii, 15). Nous en retenant ce fait que ces animaux doivent être consommés en famille, à Jérusalem, au temple, en un repas solennel, d'année en année, le législateur ne dit pas même à quelle occasion, si cette consécration devait ou pouvait concorder avec l'une des trois grandes fêtes annuelles, ou bien avoir lieu à part, comme l'oblation des primices (chap. xvi). Son but principal est d'introduire dans la loi des premiers-nés des animaux domestiques le principe de la centralisation du culte, sans se soucier autrement des détails d'exécution. Il ne s'inquiète pas de savoir si ces repas seront ou ne seront pas gigantesques, au point de rendre impossible l'application de la loi. C'est encore de la théorie abstraite et non de la législation pratique.

Le chapitre xvi est rempli de la même préoccupation de centraliser le culte à Jérusalem. Il contient dans la partie qui nous intéresse ici la législation relative aux fêtes (v. 1-17), et pré-suppose les textes du livre de l'Alliance, *Exode* xxiii, 14 s.; xxxiv, 18, 22, 23. Il est manifestement plus ancien que les textes, dans lesquels ces fêtes sont mises à une date fixe, et dans

lesquels les sacrifices à offrir sont dûment spécifiés (*Nomb.* ix : xxviii : xxx; fragments du *C. S.* dans *Lév.* xxiii; *Ex.* xii); il est de même plus ancien que les textes parallèles des parties d'appartenance au *C. S.*, de *Lév.* xxiii. Le sacrifice de Pâques n'est pas identique à l'offrande des premières-nées des animaux domestiques (v. 2). Ce qui me fait croire qu'ici encore nous avons un texte de la même catégorie que les précédents, c'est cette singulière obligation de faire acte de présence au temple le premier jour, *de rentrer chez soi le lendemain*, puis de revenir le septième jour, pour la grande assemblée religieuse. Ce verset 8 semble bien avoir été emprunté simplement aux règles existantes, pour les sanctuaires locaux sans que le rédacteur du livre se doutât de la difficulté. Les textes postérieurs ne disent rien de ce double pèlerinage, qui ne présentant pas de difficulté à l'époque où il y avait de nombreux sanctuaires dans le pays. Les deux paragraphes suivants, qu'on ne peut pas détacher du premier, ne présentent pas d'indications particulières.

Tous ces morceaux, dans lesquels il est question de « l'endroit que Dieu choisira » se tiennent. Si ceux que nous avons rencontrés jusqu'ici ne sont pas anciens, le rituel des prémices des fruits de la terre et de la dîme des lévites, chapitre xxvi. 1-15 ne sera pas ancien non plus, d'autant moins qu'il figure tout à la fin de la collection des lois deutéronomiques, comme une pièce qui aurait été rajoutée finalement. Au verset 13, l'auteur pré-suppose un pèlerinage à Jérusalem à l'occasion de la livraison de cette dîme des lévites (cp. v. 5). Conviendrait-il peut-être avant lui de la fête des récoltes ? car il est difficile d'admettre que le législateur ait voulu instituer un pèlerinage spécial pour l'accomplissement de ce rite. Toujours est-il que le texte ne dit rien d'une pareille combinaison. Il faut remarquer aussi que la loi sur les prémices pré-suppose des voyages réitérés à Jérusalem pendant toute l'année, tous les fruits ne mûrissant pas en même temps, ni ne pouvant être conservés pour un seul et même voyage. Il n'était évidemment pas possible de l'appliquer. Aucune difficulté, tant qu'il existait des sanctuaires locaux. Tout change du moment que les actes du culte sont centralisés à Jérusalem. Une fois de

plus nous constatons que nous avons à faire non à de la législation pratique et applicable, mais à de la simple théorie, plus on acquiesce dans le vide, à la manière des rabbins. Ce peu de souci de¹ nécessités pratiques est peu favorable à l'hypothèse de l'antiquité relative de ces lois. Il est assez récréatif de constater à cette occasion la divergence de vues dans ces questions difficiles où l'on fait si bien de se tenir sur une grande réserve. M. Cornill² déclare que *Deut.* xvi, 1-16 est inattaquable (*nicht zu bestreiten*) ; M. Stade³ n'y avait vu qu'une addition maladroitement intercalée.

Plusieurs fois encore ont été inspirées par la théorie de la centralisation du culte : et d'abord la loi sur les prêtres, *Deut.* xviii, 1-8. Elle formule d'abord le principe, que la prêtrise appartient à la tribu de Lévi, versets 1, 2, 5. Les membres de cette tribu sont nommés les « prêtres-lévites ». Voilà une loi qui se place certainement entre *Genèse* xix, 5 s. et *Deut.* xxxiii, 8 ; qui est antérieure à *Ézéch.* xl s., où la prêtrise est réservée aux Zadokides seuls, tandis que les lévites occupent une situation inférieure, inférieure par conséquent au C. S., où la prêtrise appartient aux Aaronides, dont les lévites sont les serviteurs. Il ressort de l'expression même de « prêtres-lévites », que tout lévite pouvait devenir prêtre, ce qui ne fut plus le cas dans la suite. Les redevances à livrer aux prêtres sont déterminées aux versets 3-4. C'est peu de chose. L'auteur ne peut avoir connu le tarif du C. S., ni celui d'*Ézéchiel*. Ces impôts-là ne vont pas d'ordinaire en diminuant. La prétention des lévites d'être seuls aptes au sacerdoce et le tarif du *Deutéronome* peuvent être relativement anciens. Mais ce qui ne peut être ancien, et ce qui n'a jamais pu être mis en pratique, c'est le paragraphe suivant, correspondant à la théorie de la centralisation du culte. Le culte étant centralisé au temple, les lévites de province n'ont plus rien à faire et risquent de manquer de ressources : aussi le législateur décide-t-il que ces lévites pourront, selon qu'ils le désireront, venir au tem-

1) *L.* c., 36.

2) *Geschichte des Volkes Israel*, I, 656.

ple, y remplir leurs fonctions, comme tous les autres lévites qui s'y trouvent, et avoir leur part correspondante de revenus. C'est encore là une de ces conceptions théoriques impossibles à réaliser. Croit-on que les prêtres de Jérusalem auraient jamais accepté cette concurrence ? La législation d'Ézéchiel et le code sacerdotal montrent très bien combien peu ils y étaient disposés. En possession de leur privilège, ils ne se souciaient nullement de le partager et ceux du dehors, qui tiraient du service au temple, n'occupaient jamais qu'un rang inférieur. Zadoq seul, resp. Aaron, est prêtre. Ici encore les nécessités pratiques sont entièrement perdus de vue. Lors de la réforme de Josias, les prêtres de provinces ne furent aucunement appelés à Jérusalem en compensation, pour y prendre du service ; au contraire, on les amena dans la capitale, on leur interdit de sacrifier, mais on les nourrit du produit des redevances, si nous comprenons bien le verset obscur II Rois, xxi, 9, et si le renseignement qu'il donne est exact.

Enfin nous constatons dans quelques lois, dont nous n'avons pas encore parlé, une tendance marquée à faire intervenir les prêtres dans les affaires judiciaires, de concurrence avec les juges ou avec les anciens. C'est ainsi que la loi sur les témoins mensongers chap. xix a été accommodée à la théorie de l'unité du sanctuaire, précisément par l'introduction des prêtres, verset 17, qui manquent au verset 18, et que le chapitre xxiii, 1 « nous avait montrés en fonctions à l'endroit choisi par l'Éternel. Le but de cette retouche paraît être double : étendre l'influence du clergé, accommoder la loi à la théorie de la centralisation du culte. De même les prêtres-lévites apparaissent tout à coup comme compétents en toute affaire de dispute et de blessure, à côté des juges et des anciens, dans la loi sur le meurtre, dont l'auteur reste inconnu, Deut. xxi, 1-9. Enfin Deut. xvi, 8 s., il est institué à Jérusalem un tribunal suprême, et les rôles du prêtre et du juge sont singulièrement mêlés, surtout au verset 12 : « si le coupable refuse d'obtempérer au prêtre, ou au juge. » C'est là une formule assez étrange. Il se pourrait que les prêtres fussent d'introduction récente dans ces lois, dont la rédaction, telle que nous la possédons, serait tardive, le fonds même plus ancien.

Enfin, les chapitres x et xi, qui font partie intégrante, selon nous, de la collection des lois, ne nous manent pas très loin. Il est reconnu que le texte des dix commandements au chapitre v est postérieur au texte du chapitre xx de l'Exode; mais du reste les indications précises manquent.

Comme il fallait s'y attendre, étant donné le caractère de la législation deutéronomique, le résultat de l'examen auquel nous venons de procéder, ne donne pas toujours des résultats suffisamment nets. On sent bien que cette collection de lois doit être en somme contemporaine de Jérémie, mais cette détermination est vague. Jérémie commença à prêcher dans la troisième année de Josias, et il a vécu jusqu'après la déportation, de sorte qu'il y a de la marge. On voit aussi que certains éléments de la collection sont relativement anciens, antérieurs à l'exil, comme par exemple la loi sur le lévirat, mais d'autres ou plus grand nombre semblent être le produit de spéculations, qui ne fleurissent que pendant une espension de la vie nationale, et dont les auteurs responsables avaient perdu le sentiment des exigences de la réalité, par exemple la loi de recrutement, la loi sur la royauté, et toute une série d'autres ordonnances inapplicables, qu'aucun gouvernement n'aurait jamais pu sanctionner comme loi de l'État. L'ensemble ne donne pas l'impression de l'antiquité. La collection deutéronomique présuppose l'existence du livre de l'Alliance, comme on l'a reconnu depuis longtemps, ou du moins d'un recueil fort semblable, mais les signes de dépendance littéraire directe sont assez rares. Elle paraît plutôt parallèle au petit code des chapitres xvi-xxvi du Lévitique; mais là où les rapports entre les deux collections sont plus étroits, la formule deutéronomique paraît avoir la priorité sur celle de ce code. Elle ne connaît ni la législation d'Érechiel (chap. xxxv s.), ni la législation du code sacerdotal. La difficulté d'arriver à une détermination plus exacte — on croyait y être parvenu, en reconnaissant dans le Deutéronome, chapitres v-xxvi, xxviii, ou tout au moins xx-xxvi, xxviii, avec quelques éliminations peu importantes, le fameux code de Josias — cette difficulté provient précisément de

ce que cette collection de lois n'est pas d'un seul jet, mais contient une masse d'éléments de provenance et d'époques diverses.

Nous avons le sentiment — on nous permettra de nous exprimer dans cette question difficile et controversée qu'avec beaucoup de réserve — qu'on s'est trop pressé d'identifier la loi deutéronomique avec le livre qui, selon le récit du livre des Rois, doit être venu si bien à point, avoir été trouvé comme par hasard pour inspirer la réforme de Josias. On a accepté d'emblée l'histoire étonnante de cette trouvaille. Nous nous sommes permis de mettre là un grand point d'interrogation. Puis on s'est laissé séduire par les couleurs dont l'auteur de cette histoire s'est servi, sans tenir compte que, ayant notre *Deutéronome* sous les yeux, à l'époque tardive où il écrivit, il les lui a précisément empruntées. Il fait, par exemple, clairement allusion à *Deut.* xxviii. Or précisément ce chapitre est de seconde venue. Oui, si on pouvait admettre sans hésitation l'histoire de la trouvaille d'Hilkia, et si en second lieu le *Deutéronome* formait un tout bien lié dans toutes ses parties, on pourrait conclure à l'identité des deux livres. Mais, d'abord, le *Deutéronome* est une compilation; l'hypothèse de l'unité du code deutéronomique a rien. On a très bien senti cette difficulté. Aussi le mot d'ordre est-il en ce moment de retrouver dans la collection des lois deutéronomiques le *Deutéronome* de Josias. M. Stade s'y est essayé sérieusement, et, en dernier lieu, avec plus de décision encore, M. Cornill, M. Westphal dans son deuxième volume¹ a bien un paragraphe intitulé : *Le Deutéronome primitif*, mais qui ne contient que cet ancien résumé tout à fait insuffisant, que ce serait le contenu intégral des chapitres v-xxvi, et en sus xxvii, 9, 10 et xxviii.

Ici, nouvelle difficulté. Comment s'y prendra-t-on pour reconnaître dans cette compilation touffue et en désordre, qui est notre code deutéronomique, les éléments constitutifs du code de Josias? D'après quel critère fera-t-on le triage? On ne peut que se cabatter sur le récit du livre des Rois, pour tâcher du deviner, d'après l'histoire de la réforme, ce que contenait le livre dont

1) *Les sources du Pentateuque*, II, Le Problème Historique, 1892.

un admet si bénévolement l'existence et la trouvaille. Or le *Livre des Rois* ne nous renseigne que sur trois points : 1^o le roi Josias met fin au culte des dieux étrangers, au syncretisme religieux, en détruisant tout ce qui y servait dans le temple de Jérusalem même, et en supprimant simplement dans les villes et les villages, et, hors du temple, à Jérusalem, le culte des haute-lieux; il détruit les *teraphim*, interdit la sorcellerie, etc.; 2^o la réforme accomplie, Josias célèbre la Pâque, selon les prescriptions du code; 3^o Josias avait été grandement effrayé par les menaces contenues dans le livre. Commençons par le troisième point : il est certain que si le code de Josias contenait des menaces, ce n'est pas le chapitre xxviii de notre *Deutéronome* que le roi eut sous les yeux. Il faut passer condamnation là-dessus. Il semble ressortir du deuxième point que le code de Josias contenait une loi sur la Pâque. Nous en avons deux à la file, *Deut.* xvi, 1-4, 5-8, qui ne sont pas de la même main. Laquelle est l'authentique? En outre, on ne voit pas bien ce que signifie le passage en question du *Livre des Rois* (II, xxii, 24-25) : « Le roi donna ses ordres à tout le peuple en ces termes : » Faites la « Pâque en l'honneur de Jahveh, votre Dieu, comme il est écrit « dans ce livre de l'Alliance. » Il n'avait pas été fait de Pâque pareille à celle-ci, depuis le temps des juges, qui jugèrent Israël, ni depuis qu'il y avait eu des rois en Israël et en Juda. C'est en la dix-huitième année du roi Josias seulement que fut célébrée cette Pâque en l'honneur de Jahveh à Jérusalem. » En quoi cette Pâque s'est-elle distinguée des précédentes? Par la splendeur avec laquelle elle fut célébrée? C'est peu probable; c'est plutôt par le caractère de la fête. Mais en quoi son caractère était-il changé? L'auteur ne fait pas allusion au principe de la centralisation du culte; il ajoute que cette Pâque extraordinaire fut célébrée à Jérusalem, pour mettre plus de précision dans son récit; du reste, tous les autres lieux de culte ayant été fermés, il ne subsistait plus que le temple dans la capitale. Dans nos textes législatifs, la Pâque est mentionnée pour la première fois, avec la fête des pains sans levain, dans le *Deutéronome*. Il n'est question, *Ex.* xii, que des pains sans levain, comme commémoration théo-

cratique. Jusqu'à ce moment la Pâque n'avait-elle qu'une signification profane, n'était-elle qu'une simple fête du printemps, d'un caractère purement laïque? N'est-ce qu'à l'époque de Josias que cette fête changea de nature, conformément à la fête des pains sans levain? La tradition est-elle authentique? Ou bien la notice de *II Rois* xxiii, 21-23 est-elle issue du raisonnement d'un écrivain postérieur qui, désignant Josias comme le modèle des rois, au point de vue de la fidélité au code, et ne connaissant encore d'autre loi sur la Pâque que celle du *Deutéronome*, où il y a effectivement une nouveauté, se sent pressé d'ajouter qu'en ceci aussi le roi se conforme à la loi?

Quant au troisième point, les lois contre les cultes étrangers sont nombreuses dans le Pentateuque et répandues un peu partout. Enfin, il faut se garder de mettre dans *II Rois* xxi, xxii, ce qui n'y est pas; et l'on peut prétendre qu'il n'y a pas trace, dans l'histoire de la réforme, de la mise en œuvre du principe de la centralisation du culte à Jérusalem. *Deut.* xii. Il n'y est dit nulle part que Josias détruit les autels et les hauts-lieux à Jérusalem et au dehors pour appliquer le principe de la centralisation du culte, mais pour faire cesser le syncrétisme religieux. Ce n'est pas un principe rituel qu'il applique, mais une mesure de police qu'il prend. S'il transporte les prêtres des hauts-lieux à Jérusalem, où ils ne sont du reste pas traités le moins du monde selon la règle que donne *Deut.* xviii, c'est qu'il a détruit leurs sanctuaires à cause du syncrétisme, et qu'il veut les empêcher de recommencer. A Jérusalem il avait tout ce monde sous les yeux. La réforme de Josias est indépendante du principe de la centralisation du culte au temple. La centralisation fut non le principe de la réforme, mais le moyen de la faire aboutir au moins momentanément. Et la théorie du droit unique de Jérusalem sur laquelle nous ne savons pas le moins du monde que Josias se soit appuyé, et de son éléction dès l'origine est le produit de l'exaltation croissante de Jérusalem chez les prophètes, de la prédominance très naturelle du sanctuaire royal de la capitale sur les sanctuaires rivaux de province, enfin de la suppression de ces sanctuaires, de ces hauts-lieux, à l'occasion d'une violente réaction gouverne-

mentale contre le syncrétisme. La théorie de l'incision de Jérusalem est la justification des faits accomplis; la mesure de police est devenue un article de droit ecclésiastique et de foi religieuse.

Quoi qu'il en soit, les indications fournies par l'histoire de la réforme de Josias, étant admise l'historicité de la découverte d'un code, ne nous suffisent pas pour nous permettre de reconstituer ce code avec quelque chance de succès, ni de le retrouver dans le fouillis des lois deutéronomiques. Tout ce qu'on pourrait dire au bon sens critique, c'est que dans ce livre il y avait des lois interdisant les cultes étrangers et le syncrétisme, des lois contre la sorcellerie, peut-être une loi sur la Pâque : mais c'est là tout ce que l'on peut en savoir. Quant à prétendre que ce livre, c'est notre *Deutéronome* ou qu'il y est englobé, c'est avancer une thèse dont on ne peut fournir la preuve, faute de renseignements suffisants. Tout ce qu'il est permis d'avancer, c'est que le rédacteur du livre des Rois a cru à la découverte du livre, qu'il y a vu le point de départ et la règle de la réforme de Josias, qu'il a identifié ce livre avec notre *Deutéronome*, qu'il avait sous les yeux le chapitre xxviii compris. Il ne suit pas de là qu'il ne se soit pas trompé.

Étant donnée l'existence du code de Josias, étant donné qu'il ait contenu des lois contre les cultes étrangers, le syncrétisme, la magie, comment saura-t-on, d'abord si ces lois étaient précisément identiques à celles que contient le *Deutéronome*, ensuite qui nous dira ce que le code de Josias contenait en outre ? Qui nous dira quels éléments il faut écarter de notre *Deutéronome* pour le reconstituer ? — Ceux qui portent la marque d'une époque postérieure ? — Certainement. Mais on n'est guère d'accord à ce sujet. Puis, les fragments douteux, les conservera-t-on ou les écartera-t-on, et d'après quel principe ? L'analogie du style ? Mais il faudrait pour cela très bien connaître le style du code primitif, qui est précisément l'x, l'inconnue. En outre la dissemblance de style ne prouverait pas grand-chose contre les passages non concordants à cet égard avec ceux qu'on aurait acceptés pour authentiques. Car l'auteur du code peut avoir travaillé sur des textes plus anciens, et en avoir admis des fragments tels quels dans son œuvre. Faut-il se régler sur le contenu présumable du code ?

Mais c'est bâtir une hypothèse en l'air. Faut-il écarter les passages qui rompent l'ordre logique des séries de lois? C'est risquer de tomber dans l'arbitraire, notre *Deutéronome* étant une vaste compilation, à laquelle beaucoup de maîtres ont travaillé.

Pour moi, je ne vois aucun critère assez sûr pour faire le départage : je ne découvre pas de noyau central, le vieux fond autour duquel seraient venues se grouper des ordonnances postérieures. En admettant l'existence du code de Josias, je ne sais pas, outre des lois contre les cultes étrangers et la magie, ce qu'il pouvait encore y avoir. Le code de Josias contenait-il des lois purement religieuses, ou contenait-il aussi des lois relatives au culte, sur les prêtres, les fêtes, les redevances? Contenait-il des lois d'ordre politique, des lois civiles, des ordonnances de police? N'avait-il pour but que l'établissement de la pure adoration de Jahveh, ou ressemblait-il au livre de l'Alliance? A-t-il été composé tout exprès en vue de la réforme de Josias, ou devait-il être en même temps un recueil d'ordonnances variées, dont la conservation semblait nécessaire à l'auteur? Selon l'idée qu'on se fera de son contenu hypothétique, on conservera ou on biffera, on taillera, soit plus, soit moins dans le vif. En réalité on ne sait pas et c'est ce qu'il importe de mettre en lumière. C'est la base qui manque pour cette reconstruction. Et c'est pour ce motif que je ne peux suivre ni M. Stade, ni M. Cornill dans leurs très intéressants essais de dégager du notre *Deutéronome* le *Deutéronome* de Josias.

Ces savants s'accordent du reste assez peu. M. Stade s'abreuve avec beaucoup plus d'énergie. M. Cornill maintient le chapitre xxv; M. Stade l'écarte. M. Cornill serait assez disposé à sacrifier les chapitres xxi-xxv, du moins le tri lui paraît impossible à faire. M. Stade semble plus porter à les conserver, sauf à biffer xxiii, 1-10 et d'autres passages sur lequel il n'insiste pas, tandis que M. Cornill dit que précisément xxiii, 2 s. est bien documenté. M. Cornill conserve précieusement le chapitre xx. M. Stade le rejette sans hésiter, de même que xxiii, 11-15, que M. Cornill admet. M. Stade suspecte le chapitre xviii; M. Cornill n'en sacrifie

fic que les versets 14-22. Tous deux reconnaissent l'inauthenticité de *Deut.* xvii, 14-20 ; partiellement celle de xvi, 1-8, de xv, 1-18, que M. Stade paraît disposé à abandonner, tandis que M. Cornill ne sacrifie que les versets 3-6. M. Stade abandonne en outre xvi, 21-xvii, 7 ; M. Cornill doute de l'authenticité de ce passage, qu'il finit cependant par admettre. M. Cornill rejette le chapitre xii, pour n'en conserver que l'idée au profit du code de Josias : il sacrifie xiv, 1-22 sauf, avec point d'interrogation, versets 5, 21^{re} et 21^b. Du train dont on y va, il ne restera bientôt plus grand chose du *Deutéronome* de Josias. Mais ce qu'il y a de plus grave, en admettant comme historique le récit de la découverte d'un code sans Josias, c'est que, sauf les indications du livre des *Rois*, nous n'avons pas de critères pour en reconstituer le contenu. Qui nous dit que ce livre n'était pas une simple *thorah* sur le culte exclusif de Jahveh, avec des exhortations, des menaces et des promesses comme conclusion, comme il existait des *thoroth* sur les animaux purs et impurs, sur la lèpre, sur les sacrifices, sur les fêtes ? Nous l'ignorons complètement. Jusqu'à nouvel ordre nous considérons la restitution du *Deutéronome* primitif, au moyen de notre *Deutéronome*, par voie d'élimination, comme une œuvre vaine.

Jérémie enfin est-il un témoin de l'existence de *Deutéronome* de Josias ? Chose étrange et qui reste inexplicable dans l'hypothèse de l'authenticité de l'histoire de la célèbre découverte du code, Jérémie, qui a commencé à prêcher en la troisième année de Josias, qui depuis cinq années ne cessait de parler contre le syncrétisme religieux et de s'élever contre le culte des hauts-lieux. Jérémie, dont on doit supposer qu'il poussa à la réforme et en fut l'un des instruments les plus énergiques, Jérémie, que la découverte du code, en harmonie avec sa prédication, devait profondément impressionner, ne fait nulle part, dans les discours que nous possédons de lui, allusion à cette histoire ; pas un mot de la découverte, pas même un mot de la réforme de Josias ! Ne faut-il pas conclure de là que l'auteur des *Rois* a singulièrement grossi les choses ? Que cette réforme n'eut ni l'otémanine, ni le succès qu'il lui attribue, que peut-être elle n'aboutit pas même ?

Et que devient le fameux volume, cause de tout ce grand mouvement ? Citez le prophète, silence absolu.

Y a-t-il une allusion à ce code dans les passages où Jérémie emploie pour désigner la loi, des termes analogues à ceux qui figurent dans le *Deutéronome* xxxii, 14; xlii, 10, 23 ? Qui pourrait l'affirmer ? Est-ce qu'on s'imagine que jusqu'à cette époque il n'y avait, avant l'apparition du code de Josias, pas de texte de lois, aucun *thorah* écrite, et que l'auteur du code deutéronomique a inventé les termes du *thorah*, de *chagqim*, de *micvah*, d'*edouth* ?

On se rabat sur Jérémie xi, 1 s. Jahveh commande au prophète d'exhorter les habitants de Jérusalem à écouter « les paroles de cette alliance » qui a été conclue avec le peuple lors de la sortie d'Égypte, à maudire ceux qui n'en tiendraient pas compte. Il doit réciter (*qara*) toutes ces paroles dans toutes les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem, exhorter le peuple à « écouter » les paroles de cette alliance » et à les accomplir, sinon s'accompliront toutes les menaces qui y sont contenues. Jérémie a évidemment eu sous un texte écrit. On en conclut que ce texte était le *Deutéronome*, et on y voit même une allusion à II Rois xxiii, 1 s. Malheureusement Jérémie ne dit pas quel texte il avait en vue. Les menaces dont il parle ne nous renseignent pas ; c'était la conclusion générale d'écrits de ce genre. Le fait que cette alliance avait été conclue avec le peuple, « lors de la sortie d'Égypte », ne nous avance pas davantage. Si Jérémie avait parlé d'une alliance conclue au pays de Moab, ou sur le Jourdain, dans le pays de Sihon, roi des Émorites, à la bonne heure ! Mais il se sert d'un terme tout à fait vague et d'une portée générale. L'expression de « paroles d'alliance » ne nous fournit pas d'indication plus exacte. Elle peut désigner tout un livre, comme elle peut désigner une *thorah* spéciale. La loi du sabbat est appelée une alliance perpétuelle, *Ex.* xxxi, 12 s. ; la circoncision, *Gen.* xvi, 9 ; les dix commandements *Ex.* xv, 5 ; les dix commandements du chapitre xxxiv, 10 s. de l'*Exode* ; dans le *Deutéronome* même les dix commandements sont les paroles de l'alliance du Horeb, chapitre v, 2 s. et xxviii, 69 tout le livre est désigné par le même terme. *Deut.* xxv, 15-26 forme un petit code de paroles d'instruction et pour-

rait tout aussi bien s'appeler parole d'alliance. Quand l'incertitude est si grande, on a bien le droit de douter, surtout s'il s'agit de faire réclamer au prophète dans toutes les villes de Judée et dans les rues de Jérusalem *Deut.* v-xxviii. Il est vraiment bien dommage que Jérémie ne nous donne pas la moindre petite description de ces *libre-habêrith*.

Jérémie fait allusion chapitre iii, 1-8 à la loi sur le divorce. Cela prouve uniquement que de son temps le divorce était réglementé, mais non pas que le prophète a puisé la connaissance de cette loi dans notre *Deutéronome* ni dans le *Deutéronome* de Josias. Jérémie connaît la loi du *divorc* (xxxiv, 8 s.) ; mais il faut remarquer que le *Deutéronome*, chapitre xv, n'emploie pas même ce terme caractéristique de *divorc*, ni Jérémie celui de *hemitha*, et que si *Jérém.* xxxiv, 12 est une citation directe de la loi, la réduction que le prophète avait sous les yeux n'était pas identique à celle que donne le *Deutéronome*. De plus, étant admise l'existence du *Deutéronome* de Josias, rien ne prouve que la loi du *divorc* y ait figuré. Par contre, à l'époque du *Lament* i, 10, et de II *Rois* xiv, 6 = *Deut.* xxiii, 2 s. (allusion qui n'est pas hors de doute, car il devait exister en dehors de *Deut.* xxiii, 2 s. qui est très fragmentaire, des *thorah* de ce genre), et *Deut.* xxiv, 16 (citation directe), le *Deutéronome*, à peu près semblable au texte que nous en possédons, pouvait fort bien exister.

Il est remarquable aussi que Jérémie n'exige nulle part la centralisation du culte. Sans doute Jérusalem est pour lui le centre religieux, le temple, la maison de l'Éternel (xvii, 26) ; mais Ésaïe ne parlait pas autrement. Point de trace d'une loi trouvée miraculeusement, qui dès le désert aurait ordonné l'unité du sanctuaire. Enfin *Jérém.* vii, 21 s., où le prophète affirme que Dieu n'a rien prescrit dans le désert relativement aux holocaustes et aux sacrifices, ne plaide pas en faveur de l'existence du *C. S.*, mais pas davantage en faveur de celle de notre *Deutéronome*, proclamé loi de l'État, sous Josias. « Je ne vous ai point donné d'ordres de genre », dit Jahveh. Or dans le *Deutéronome* il est question d'holocaustes, de sacrifices, de l'oblation des premiers nés des animaux, de dons volontaires, des dîmes, des vœux, du

droit des prêtres. Si tout cela avait figuré dans un code, connu de Jérémie et miraculeusement découvert, aurait-il pu s'exprimer en des termes pareils ? Jérémie, comme Ésaïe, a polémique contre l'importance accordée au culte extérieur, au culte cérémoniel, mais alors ce culte ne pouvait guère encore avoir été solennellement consacré par une loi, proclamé loi de l'État par le plus pieux des rois. Je ne crois pas qu'on puisse démontrer que Jérémie ait connu soit le code supposé de Josias, ni même notre *Deutéronome*. Sans doute le *Deutéronome* sort d'un milieu fortement influencé par le prophète, tant sous le rapport de la langue, que des idées; il est, comme le livre des *Rois*, de l'école de Jérémie; quant à l'inspiration religieuse; certains éléments qui le composent ont dû circuler du temps même du prophète, peut-être dans une forme approchant de celle sous laquelle ils nous sont parvenus, mais le *Deutéronome*, tel que nous le possédons, est postérieur au prophète, et nous n'en connaissons pas d'autre. Nous avons essayé en vain de classer les éléments divers dont se compose la collection des lois deutéronomiques. Toute une série de passages sont sous la dépendance de l'idée de la centralisation du culte à Jérusalem. On voit très bien que les chapitres xxi-xxv ont un caractère particulier et ont dû former à un moment donné un petit recueil dans le genre du livre de l'Alliance et de certaines parties de *Lévitique*, xvii-xxvi. Mais il est tout aussi évident que le texte est mélangé, et il n'y a pas moyen d'y rétablir de l'ordre sans tomber dans l'arbitraire. Il en est de même dans le reste du recueil. On constate aisément que tel passage n'est pas de la même main que tel autre passage semblable; mais on ne sait que faire de tous les textes qui se trouvent entre les deux et pourraient tout aussi bien se rattacher à l'un qu'à l'autre. Nous avons constaté aussi un double point de vue dans ce qu'on peut appeler la localisation de cette collection de lois. Au chapitre v nous sommes au pays du Moab; les passages xxvi, 47-49; xxvii, 9-10; xxxi, 9-14, semblent nous transporter, avec leur conclusion de l'alliance, au Sinai, tandis que cette impression doit être effacée par xxix, 1-8, 15 s. La collection de lois contient des éléments d'époques différentes, mais

nous ne réussissons pas à dégager le noyau primitif autour duquel ces éléments seraient venus s'ajouter peu à peu. Et précisément ce caractère particulier du livre empêche la critique d'arriver à des résultats positifs suffisamment clairs et précis.

Ces études sur le *Deutéronome* ont paru à de si grands intervalles, qu'il est nécessaire en terminant de récapituler brièvement le résultat auxquels nous sommes arrivé par leur traits essentiels. Abstraction faite des fragments appartenant à JE et à C. S., le *Deutéronome* se compose de trois éléments distincts : 1° une collection de lois avec conclusion parénétique (*Deut.* v-xxvi (xxvii, 9-10), xxviii-xxx); 2° des fragments parénétiques interpolés dans la première partie et en avant de la collection des lois, *Deut.* iv, vii, 7-11, 17-21; viii, 1-18; ix, 1-9^e, 10-22-24; x, 12-21, 1-12, 22-25; 3° un résumé de l'histoire de la migration, intitulé au début i, 6-iii; iv, 31-43; ex, 9^e, 11-21, 25-29; x, 1-5, 10-11, xxxi, 1-8 et xxxiv *passim*, et dont la suite est sans doute à chercher dans le livre du *Joué*.

La Revue de la migration n'est pas de la même main que la collection de lois, ni que les fragments parénétiques. Elle sert de cadre à la collection de lois; elle présuppose l'existence de JE et est antérieure aux fragments parénétiques.

Les fragments parénétiques me paraissent être plutôt contemporains de la restauration que dater de l'exil.

Quant à la collection des lois deutéronomiques elle-même, la question me paraît extrêmement complexe. Le travail de rédaction dont elle est sortie, telle que nous la possédons, avec les parénèses finales (chapitres xxviii-xxx), n'a été clos qu'après la restauration. Dans ces parénèses mêmes il y a des reprises érudites; elles nous reportent en partie à l'époque de l'exil, en partie à une époque postérieure. Le thème du discours du chapitre xxviii, promesses et menaces, qui se laisse assez facilement dégager des développements qui suivent, se trouvait sans doute déjà dans l'une des sources dont l'auteur ou mieux l'un des auteurs de la collection se sont servis, de même que cette idée de l'alliance, qui apparaît perdue dans des développements d'une

époque très tardive au chapitre xxix (xxvi, 17-19 ; xxvi, 9-10). La collection de lois contient des textes de différentes époques ; elle n'a pas été faite ni achevée du premier coup, mais a passé par un travail de rédaction prolongé comme les parénèses finales elles-mêmes. Si elle contient des éléments antérieurs à l'exil, elle en contient davantage qui lui sont postérieurs et le chapitre xxvii prouve très clairement que la compilation de ces différents matériaux a été faite pendant l'exil. C'est ce qu'indique le caractère même de cette collection, et le désordre dans laquelle elle nous est parvenue est la preuve que plusieurs mains y ont successivement travaillé.

Il faut renoncer absolument à l'hypothèse de l'unité du code deutéronomique, soit qu'on y comprenne les chapitres v-xxvi, xxviii, soit seulement les chapitres xii-xxvi. Mais il faut renoncer aussi à découvrir un noyau primitif et central de cette curieuse formation. Le fil conducteur nous échappe et se casse à chaque instant.

Le récit de la découverte d'un code, sous Josias, qui aurait provoqué la réforme, est suspect, et l'identification de ce code soit avec *Deut.* v-xxvi, xxviii, soit, selon les critiques les plus récents, avec le prétendu noyau du *Deutéronome*, le *Deutéronome* primitif, est illusoire, d'abord parce que, si le *Deutéronome* de Josias a existé, nous ne savons pas en quoi il consistait, ensuite parce qu'il n'y a pas moyen de dégager, du moins autant que je puis voir, du *Deutéronome*, tel que nous le possédons, un code plus ancien, tout critère certain faisant défaut.

Enfin la collection de lois, augmentée des fragments parénétiques, avec la Revue de la migration qui lui servait de cadre, a été rattachée à *JH* par les soudures très apparentes du chapitre xxxi, au début, chapitre i. par un simple rattachement, sans que ni la Revue, ni les fragments parénétiques, ni la collection de lois contiennent encore aucune trace du *C. S.*

Dans cette suite d'études beaucoup trop distancées, incomplètes malgré leur étendue et beaucoup trop sommaires, abandonnées, selon que le temps et les circonstances le permettaient

et portant les traces de cette manière de travailler à bâtons rompus, nous avons remis en question bien des points qui paraissent acquis, repris des problèmes qu'on croyait résolus, et soulevé plus de difficultés que nous n'en avons démontré. Nous avons surtout eu pour but de formuler les doutes que nous suggère la solution généralement admise du problème deutéronomique, dont on commence à mieux comprendre la complexité. Il ne faudrait pas chercher, dans ces articles de critique, l'expression de vues définitivement arrêtées. Ce sont plutôt des points d'interrogation que nous nous sommes permis de poser, tout en essayant de placer quelques jalons, pour nous orienter à nouveau dans la question du *Deutéronome*, une fois que nous étions sortis du chemin battu. Cette question nous est apparue beaucoup moins simple qu'elle ne le semblait il y a une dizaine d'années encore, et nous en savons peut-être moins long qu'à l'époque où aucun doute ne planait sur l'identité de *Deut.* v-xxvi, xxviii au grand complet avec le code du bon roi Josias. J'estimerais n'avoir perdu ni mon temps ni ma peine, quoi qu'il en soit des vues que j'ai émises, si j'avais dans une certaine mesure contribué à la remise sur le métier de ce délicat problème d'une complexité rare, sur lequel le dernier mot n'a pas encore été dit, et qui demande à être repris avec une exactitude et une minutie bien plus grande qu'il ne nous a été donné de le faire ici.

L. HORST.

BULLETIN

DES

RELIGIONS DE L'INDE

Je suivrai, dans ce Bulletin, le même ordre que dans les précédents : j'examinerai successivement les travaux relatifs au Veda et au brâhmanisme, qui est, en quelque sorte, le prolongement du Veda; puis, ceux qui concernent le bouddhisme et son frère jumeau, le jainisme; en dernier lieu, ceux où il est traité de cet ensemble de sectes, de pratiques, de croyances, dont l'Inde contemporaine nous présente encore le spectacle, ensemble peu défini et, en réalité, indéfinissable, auquel je réserve la désignation d'hindouisme. Cet ordre n'est organique et chronologique que dans une certaine mesure. Si la deuxième de ces divisions, le bouddhisme et le jainisme, se laisse assez facilement détacher du reste, à la condition, toutefois, qu'on replace sans cesse par la pensée ces deux religions dans le milieu d'où elles sont sorties et qui a continué à se développer à leurs côtés, il n'en est pas de même des autres. Le vieux brâhmanisme est inséparable du Veda, d'un côté, et du neo-brâhmanisme, de l'autre, et celui-ci, à son tour, est si intimement ramifié dans toutes les branches de l'hindouisme, qu'une section un peu profonde risque toujours d'atteindre des organes essentiels. Les différences, sans doute, sont nombreuses et d'une portée parfois qui, à première vue, peut sembler capitale; il n'en est pas moins difficile d'opérer des coupures, soit d'ordre logique, soit en vertu d'une chronologie qui, elle-même, pour les époques anciennes, n'est souvent qu'une chronologie subjective, induite par nous et le reflet, en quelque sorte, de notre façon de concevoir la logique des faits.

C'est là une difficulté qui se rencontre un peu partout, mais

nulla pari, peut-être, au même degré que dans l'Inde où, aussi haut que nous remontons, nous nous trouvons en présence de plusieurs traditions également riches, touffues, systématiques, et où les dates, absolument certaines, n'interviennent qu'à très tard, quand les périodes de véritable genèse sont closes depuis longtemps. Nul peuple, plus que les Hindous, n'a eu l'esprit porté aux systèmes, et nul n'a vécu plus à l'aise au milieu des contradictions. De tout ce qui a été une fois enbaumé dans leurs traditions, rien n'est jamais entièrement mort et, pour les choses d'apparence les plus modernes, on peut toujours s'attendre à les retrouver, un jour ou l'autre, dans leurs plus vieux monuments. Aussi, bien rares sont, chez eux, les conceptions dont on puisse affirmer, d'une façon absolue, qu'elles sont anciennes ou nouvelles, et toute division qui prétendrait faire le départ rigoureusement, prêterait-elle, par quelque bout, le flanc aux objections. C'est ainsi que nous plaçons, à la fin de notre première section, l'ancienne épopée et les divers *skandhas* qui se rattachent ou prétendent, plus ou moins légitimement, se rattacher au Veda. Il est clair, pourtant, qu'à plusieurs points de vue très importants, celui de leur théologie, par exemple, et, souvent même, celui de l'ordre simplement chronologique, ces textes ne peuvent pas être séparés radicalement des Parânas, par exemple, que nous plaçons dans la troisième et dernière section. Notre excuse, dans ces cas, devra être dans le proverbe anglais : *the line must be drawn somewhere*, et dans le fait aussi que cet ordre, sous les réserves qui viennent d'être faites, est encore le meilleur; en tout cas, le plus commode, qui se puisse imaginer.

Aussi peu, encore moins que dans les Bulletins précédents, je prétends être complet dans celui-ci. Les études indiennes sont répandues maintenant sur un si vaste domaine, l'Inde même y prend, depuis plusieurs années, une part si active, qu'il est impossible de se procurer tout ce qui est de valeur, à plus forte raison d'en prendre connaissance. Sauf de rares exceptions, de simples mentions, je ne parlerai que des publications que j'ai pu examiner directement. Pour celles-ci même, je tâcherai d'être bref et, quand je serai obligé de revenir sur des matières déjà

bien des fois traitées dans cette *Revue*, de ne pas trop me répéter.

1. VEDA ET BRAHMANISME.

M. Max Müller a mené rapidement à bonne fin la deuxième édition du texte des Hymnes du *Rigveda* avec le commentaire de Sâyana¹, pour laquelle il a trouvé, dans l'Inde, non seulement un généreux Mécène, le maharâja de Vizianagram, mais aussi un supplément de matériaux manuscrits. Après cette nouvelle enquête et cette nouvelle révision, toutes deux conduites, comme la première fois, avec une ampleur et un soin admirables, le texte traditionnel des hymnes peut être considéré comme établi d'une façon définitive, et la restauration de celui du commentaire de Sâyana n'a plus grand'chose à attendre de futures découvertes. Cette édition, toutefois, ne dispense pas encore de recourir à l'ancienne : les Index n'y sont pas compris. Mais c'est là une lacune d'ordre secondaire, destinée sans doute, à être comblée prochainement, et, dès maintenant, peut être considérée comme achevée, cette grande et belle œuvre, à laquelle le nom de M. Max Müller restera attaché tant que les études orientales seront en honneur et quand certains propos fâcheux qu'elle a soulevés en passant seront, depuis longtemps, oubliés. Ils sont à compter, les savants d'un siècle à qui écholt pareille fortune.

Presque en même temps paraissait à Bombay une édition indigène du *Rigveda* et de son commentaire². Cette édition n'est pas, comme d'autres publications de ce genre faites récemment dans l'Inde, une simple réimpression. Elle est basée sur une collation indépendante d'excellents manuscrits. Elle a ainsi une valeur propre, que M. Max Müller s'est empressé de reconnaître, et elle fait le plus grand honneur à la Société théosophique de Bombay, qui en a couvert les frais et qui a fait ainsi de meilleure besogne que ses aînés de Madras et de Calcutta.

¹ 4 vol. in-4°, 1881-1892.

² *Rigveda Samhitâ, with a Commentary by Sâyana*, edited by Bâkârî Shâstri Bhatia and Shâvarîrî Shâstri Gera. 8 vol. gr. in-8°, Bombay, 1895-1899.

Dans ses publications partielles du texte et du commentaire du *Rigveda*¹, M. Peterson a eu plus particulièrement en vue les besoins de l'enseignement. Mais il ne s'est pas cru dispensé pour cela de faire œuvre sérieuse d'éditeur. Ses textes sont bien à lui, puisqu'il a pris la peine de les établir à nouveau en recourant aux autres manuscrits. Ils comprennent jusqu'ici : 1° un choix d'hymnes, accompagnés du commentaire de Sâyana et de notes critiques; 2° la Préface de Sâyana avec traduction et notes critiques; 3° les hymnes du VII^e mandala avec les extraits du *Padat*, le commentaire de Sâyana et des notes critiques. De ces diverses parties la plus neuve est la traduction de la Préface de Sâyana. C'est une excellente introduction, à l'aide d'un morceau saigné et de longue haleine, à l'étude du style des commentateurs. La traduction elle-même, un mélange judicieux de version littérale et de paraphrase plus libre, fait saisir sur le vif la marche de la pensée et les procédés de composition particuliers à cette sorte d'écrits. Étant donnée la destination du livre, je regrette seulement que M. Peterson n'ait pas ajouté les renvois exacts aux citations que fait Sâyana, et qu'il se soit abstenu de toute comparaison avec les passages parallèles de la Préface au commentaire de la *Taittiriya Samhitâ*. Les notes aussi, qui ne visent que la critique du texte, eussent été plus utiles, si une part y avait été faite à l'explication et aux éclaircissements historiques.

Le texte traditionnel de ces vieux documents une fois établi, il reste la tâche plus ardue de les interpréter. Aussi avons-nous à enregistrer de ce côté une plus longue série d'efforts de tendance et de valeur diverses dont les meilleurs, il faut bien l'avouer, nous laissent encore loin du but. Je me suis déjà expliqué dans un des numéros précédents de la *Revue*² sur la reprise, dans les *Sacred Books of the East*, de la traduction des Hymnes par

1) P. Peterson, *Hymns from the Rigveda edited with Sâyana's Commentary, Notes and a Translation*, Bombay, 1888. — *Handbook to the Study of the Rigveda*, Part. I. Introductory, Bombay, 1890. — Part. II. The Seventh Mandala, with the Commentary of Sâyana, Bombay, 1892. Ces livres valent à part les tomes XXXVI, XLII et XLIII de *Bosling Sanskrit Series*.

2) T. XXV, p. 222, etc.

M. Max Müller, et je l'ai fait assez amplement pour pouvoir me dispenser d'y revenir ici. Embrassant, comme celle de M. Müller, l'ensemble du recueil, mais, à cela près, d'un caractère tout autre, est la traduction publiée à Bénarès par M. Griffith¹. Celle-ci est destinée avant tout à donner au public anglais et anglo-hindou une représentation suffisamment fidèle de cette vieille poésie interprétée conformément à la méthode et aux résultats généraux de la critique européenne. Elle se présente ainsi sans aucun appareil savant, ce qui, du reste, ne veut pas dire qu'elle n'est pas savante. L'auteur, qui a longtemps dirigé le *Benares College*, a une profonde connaissance des langues, des usages, de l'esprit de l'Inde, et, pour un tel passage, on aurait tort de ne pas tenir grandement compte de cette version en apparence sans prétentions. Mais elle est en vers, parfois en de très beaux vers et, quelle que soit l'habileté de M. Griffith à rendre en anglais le tour des mètres hindous, habileté qui n'éclate pas moins ici que dans ses traductions du *Râmâyana* et du *Kumârasambhava*, il est évident que l'exactitude littéraire, souvent la seule qu'on puisse atteindre, a dû plus d'une fois être sacrifiée.

Après ces versions plus ou moins complètes ou destinées à le devenir un jour, et avant de passer aux travaux qui appartiennent plutôt à l'exégèse générale, il ne me reste à mentionner que quelques traductions partielles. M. V. Henry a commencé de publier la traduction commentée de quarante hymnes du *Rigveda*² que feu Bergaigne avait préparés pour la *Chrestomathie védique* complétée et éditée seulement après sa mort par les soins pieux de son élève et ami. On y retrouvera Bergaigne tout entier, avec sa maîtrise incomparable du *Rigveda*, sa conscience scrupuleuse, toujours en éveil pour se contrôler et se corriger, et l'on regrettera plus que jamais que cet esprit si pénétrant, à la fois si audacieux et si prudent, nous ait été ravi si prématurément, en sa

1) Ralph T. H. Griffith, *The Hymns of the Rig-Veda, translated with a popular commentary*, 4 vol. in 8°, Benarès, 1888-1890.

2) Dans les *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. VIII, p. 1, etc., 1892. La partie publiée comprend les quatorze premiers hymnes de la *Chrestomathie*.

pleine sève, avant d'avoir pu dire son dernier mot. — M. Balleszen a traduit et longuement commenté l'hymne I, 88 ou, plutôt, un texte nouveau de cet hymne, restitué à force d'hypothèses¹. MM. Bartholomae et Aufrecht ont discuté des passages isolés². M. de Bradke a opposé de sages réserves à une tentative peu justifiée d'introduire dans le lexique du *Rigveda* toute une famille de significations nouvelles³. Il me paraît avoir été moins bien inspiré quand, reprenant, après M. Geldner, l'hymne X, 102, il en exagère encore l'élément comique et en fait une simple parodie⁴. Pourquoi n'aurait-on pas fait sérieusement honneur à Indra d'une légende semée de propos gaillards et dont certains détails devaient provoquer dans l'auditoire des rires sonores? M. Roth a essayé de reconstituer l'*avani*, l'appareil usité dans le rituel pour la production du feu, et de montrer en quoi il a dû différer de l'instrument plus simple si souvent mentionné dans les Hymnes⁵. Il s'est aussi appliqué à résoudre avec cette simplicité lucide qui est la marque de tout ce qu'il écrit, deux des énigmes de l'hymne I, 163, qui n'est composé que d'énigmes⁶. Mais je crains qu'il ne soit resté à moitié chemin. Dans l'un et dans l'autre vers, il s'agit évidemment d'un corps et d'une âme, c'est-à-dire d'objets se trouvant entre eux dans la même relation que l'âme et le corps et pouvant, par métonymie, être désignés comme tels. Entendues

1) Fr. Balleszen, *Beiträge zur Kritik des Veda*, dans *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XLV (1891), p. 204.

2) Chr. Bartholomae, *Arischeu. Studien*, XLIII (1889), p. 664, et XLVI (1892), p. 291. — Th. Aufrecht, *Zur Erklärung des Rigveda*, *Indien*, XLV (1891), p. 305.

3) P. von Bradke, *Inter. Vedicisches im Veda*, *Indien*, XLV (1891), p. 184.

4) Ein festiges Wagenjochen in Altindien, *Indien*, XLVI (1892), p. 445.

5) H. Roth, *Indisches Feuerzeug*, *Indien*, XLIII (1889), p. 500.

6) Zwei Sprüche über Leth und Soul, *Indien*, XLVI (1892), p. 719. Cf. une énigme analogue tirée d'une *Nirgula* jama, *Indien*, p. 612. — Une autre courte notice de M. Roth, en réponse à des remarques de M. Böttlingk (*Indien*, XLIII, p. 604), pourrjétre élargies par un rapprochement fait par M. Pischel, et aussi, bien qu'indirectement, relative au *Rigveda* : *Der Soul und das Atman*, *Indien*, XLIV, p. 311. La réplique de M. Böttlingk se trouve *Indien*, XLV, p. 421, et celle de M. Pischel, *Indien*, p. 497.

directement de l'âme et du corps, ces devinettes seraient vraiment trop faciles.

Dans l'Inde, l'exégèse du Veda remonte jusqu'au Veda même : les Brâhmanas sont en grande partie exégétiques, et la séparation des mots du texte sacré établie dans le *padapâdha* est un premier essai d'analyse grammaticale incorporée directement dans les Samhitâs. D'autres branches de l'exégèse, la prononciation, la prosodie, la grammaire, la métrique, la lexicographie, le calendrier, la répartition des hymnes entre leurs auteurs et entre les diverses divinités, ont été traitées dans des écrits, ou dans des séries d'écrits spéciaux, de date incertaine et diverse, d'authenticité souvent très douteuse et dont la plupart, même les plus suspects, sont qualifiés de *vedîngas*, de « membres accessoires du Veda ». Parmi ceux-ci, une collection des traités connus sous le nom de *cikîtsâ*, est en cours de publication dans le *Bencares Sanskrit Series*¹. Dans la même collection, le même éditeur a publié une nouvelle édition du *Pratîcakhya* du Yajur Blanc, avec le commentaire d'Uvata, et divers suppléments, entre autres le *Pratijudistira* avec le commentaire d'Anantadeva, le *Caranavyakha* de Çannaka, avec le commentaire de Mahiddan, un *Jatâpatala* avec le commentaire de l'éditeur². Ce dernier écrit, qui traite des huit différentes manières de réciter le Veda en répétant et en intervertissant les mots et qui, sous ses diverses formes, se donne pour une portion de la *Vikrîntakâlî* du vieux grammairien Vyâdi, diffère ici des deux textes publiés jadis par M. Thibault³, et plus encore d'un autre texte publié plus récemment par Satyavrata Sâmagramin, dans l'*Uchal*⁴.

1) *Cikîtsâsamgraha*, a Collection of Cikîtsâs by Yajurvedikya and others, edited and annotated by Parvât Yagadâkara. Vyâsa, Bencares, India, 1-11, 1892-1894. — Le *Nirvanapostikâ* a été publiée dans l'*Uchal* I, fasc. IV, Calcutta, 1890. — M. Em. Sieg a édité la *Blâstichajagîkâ*, avec version latine, excerpts et commentaires, adaptations critiques et conjectures. Berlin, 1895.

2) Kuntjyana's *Pratîcakhya of the White Yajur Veda, with the Commentary of Uvata*, Bencares, 1889. Le *Pratîcakhya* et le *Caranavyakha* avaient déjà été publiés par M. Weber, dans les tomes IV et II des *Indische Studien*.

3) Das *Jatâpatala*, etc. Leipzig, 1870.

4) *Uchal* I, n° 2. Calcutta, 1893. Le texte est accompagné du commentaire

Moins aride que ces débris de l'œuvre de Vyâsi, qui portent sur les complications les plus bizarres de la tradition des textes védiques, est la *Brhadddaxatâ* de Çaunaka éditée dans la *Bibliotheca Indica*¹. C'est une sorte d'*Andronum* ou d'*Index*, indiquant pour chaque hymne ou portion d'hymne du *Rigveda*, la divinité à laquelle ils sont adressés, le tout entremêlé de courts récits légendaires rédigés dans un style singulièrement rude et courtis, et qui rendent ce répertoire moins monotone que les autres qui nous ont été transmis sous le nom du même auteur. Cens-ci, ceux d'entre eux du moins qui ont été retrouvés jusqu'ici², paraissent aussi devoir être compris dans l'édition, car leur fascicule (le IV^e est publié, mais ne m'est pas encore parvenu) renferme, à la suite de la *Brhadddaxatâ*, l'*Arshabrahmanî*, ou Index des auteurs, et le commencement de la *Chandamukramanî*, ou Index des mètres. La plupart de ces traités paraissent avoir été remplacés de bonne heure dans l'usage par la *Savitrâbrâhmanî* de Kâtyâyana, qui les résume tous. Ils sont d'une extrême rareté; l'un d'eux paraît même entièrement perdu. Aussi l'édition de Rajendralâla Mitra sera-t-elle accueillie avec reconnaissance comme le dernier, mais non le moindre des nombreux services que l'illustre Hindou aura rendus à l'étude des antiquités de sa patrie.

Les traités dont il a été question jusqu'ici sont, à proprement parler, des manuels : ils ont pour objet, non d'expliquer les textes, mais d'enregistrer et de fixer certaines faits qui présentent les textes, et cet objet, de plus, est doublement spécial : ils ne traitent chacun que d'un seul Veda, plus exactement d'une seule *çâkhâ*, ou recension, d'un seul Veda, et ils n'en traitent qu'au point de vue d'un seul ordre de faits, d'une seule discipline. Tout autre est le *Nirukta* de Yâska. Celui-ci, sous la

de Gangâdhara, III, dans la même période, n^o 1, un texte sur la même matière par un certain Mudamadâna (un moderne, bien qu'il se prétende disciple de fils de Krishna Dronpânya), l'*Ashtasâkthâsuritî* dont les six derniers vers correspondent à la fin de certains textes publiés par M. Tildem.

1) *Brhadddaxatâ: an Index to the Gods of the Rig Veda*, by Çaunaka Acarya. Edited by Rajendralâla Mitra, fascim. 1-10. Calcutta, 1893-1892.

2) L'un d'eux, l'*Arshabrahmanî*, a été publié par M. Macdonell, à la suite de la *Savitrâbrâhmanî* de Kâtyâyana, Oxford, 1886.

forme d'un simple commentaire d'un lexique rudimentaire, et bien que son objet immédiat soit l'explication étymologique des mots, est un véritable traité d'exégèse générale, où toutes les branches de l'interprétation sont mises en œuvre, et ces explications, bien que le *Rigveda* y tiennne la plus grande place, s'étendent à l'ensemble du Veda. De tous les ouvrages de cette sorte que nous a laissés l'Inde, c'est le plus ancien et, à la fois, le plus compréhensif. Aussi admirable publication qu'en a faite M. Roth, il y aura bientôt un demi-siècle, marque-t-elle une des grandes dates de l'histoire des études védiques. La nouvelle édition enrichie de commentaires et de toute sorte de matériaux empruntés à la tradition indigène, que le Pandit Satyavraja Sāmānina a entreprise depuis 1881 dans la *Bibliotheca Indica*, doit être maintenant achevée¹. Les v^e et vi^e fascicules contiennent les Index; plus un morceau de longue haleine, *Niruktaśloka* ou « Considérations sur le Nirukta », qui se continue à travers le vi^e fascicule et s'achève, je le suppose du moins, dans le vii^e, et dans lequel l'éditeur examine en détail toutes les questions qui se rattachent de près ou de loin, selon lui, au Nirukta. Satyavraja Sāmānina est un bhattachārya ou docteur, et un sāmavedin ou sectateur du Sāmaveda par profession héréditaire. Son éducation, du moins première, est foncièrement traditionnelle et indigène et, parmi les vivants, il est certainement un des types les plus remarquables de ce que cette éducation peut produire de mieux. Mais c'est en même temps un esprit très ouvert, nullement obstiné contre les influences venues du dehors. Il est difficile de dire jusqu'où va chez lui sa connaissance directe des travaux des écrivains d'Europe. Il ne nomme que Wilford, Wilson, Goldstarker et Böhtlingk (pour l'édition du Nirukta, il a utilisé celle de Roth); mais on s'aperçoit bien vite que, directement ou indirectement, il s'est mis au courant des principales solutions présentées dans ces travaux. Sa position à leur égard est singulièrement libre et aisée. Il les contrôle, les adopte ou,

1) The *Nirukta with Commentaries*, vol. IV, fascic. i-iii, Calcutta, 1886-1890. Le troisième fascicule, que je suppose être le dernier de l'ouvrage, est publié, mais ne m'est pas encore parvenu.

plus souvent, il les rejette avec une parfaite indépendance. Nulle trace chez lui d'hostilité aveugle, d'orthodoxie ambagieuse et fermée, même contre celles de ces solutions qui choquent ses plus profondes convictions. Il s'est fait une idée assez nette de l'hindouisme et de ses exigences, et c'est la méthode strictement historique qu'il prétend employer, et qu'il emploie, en effet, à sa façon et non sans quelques malentendus (il nous en arrive bien autant parfois de notre côté), mais avec une singulière dextérité. De même sa méthode d'exposition, tout en restant hindoue et sans s'interdire au besoin les procédés de l'argumentation indigène, sait avec une parfaite aisance se rapprocher des autres. Traduites dans une de nos langues, ces « *Considérations* » feraient assez bonne figure, et il est fort probable qu'elles ont été écrites en partie du moins à l'adresse des lecteurs d'Europe. Et en serait grand dommage si ceux-ci ne les lisaient pas. Elles constituent, en effet, un aperçu historique de toute l'ancienne littérature sacrée dans l'Inde, tracé à grands traits (bien que très riche de détails), au point de vue de l'orthodoxie hindoue ou, plutôt, védique, par un indigène à la fois très conservateur et très hardi; et cet aperçu, quelque étrange qu'en soient parfois les conclusions, est si remarquable, et par ce qu'il abandonne, et par ce qu'il maintient, qu'au risque de m'écarter beaucoup du *Sigrida* et de n'y revenir qu'après un long détour, je crois devoir en donner ici du moins le résumé sommaire. Pour abrégé, je me bornerai à indiquer les vœux de l'auteur, sans essayer de les discuter; je glisserai ainsi rapidement sur les théories qui, dépourvues de leurs détails, ne pouvant avoir d'importance que pour les Hindous : la parenthèse sera déjà assez longue comme cela.

L'auteur a divisé son mémoire en douze questions formant, avec les réponses, autant de chapitres : 1° Qu'est-ce que le Nirukta? — Par Nirukta, proprement « explication du sens des mots », il faut entendre ici la seconde partie d'un livre dont la première est un lexique intitulé *Nighanta*. Le Nirukta est le commentaire du *Nighanta*. — 2° A laquelle de ces deux parties convient la qualification de *Yadanga*? — Au Nirukta et au Nirukta seul. Le *Nighanta* est d'une autorité plus haute, inférieure seule-

ment à celle des Maîtres et égale à celle des Brâhmanes, dont il ne diffère que par la façon dont il nous a été transmis. — 3^e Quel est l'auteur du livre? — Le Nighanta est déjà contenu tout entier dans les Brâhmanas; il y est en quelque sorte à l'état de diffusion. Comme eux, il n'a pas d'origine assignable, et si l'on veut absolument un auteur, autant vaut remonter de suite au prajâpati Kacyapa. Quant au Nirukta, il est l'œuvre de Yaska. — 4^e Qui était ce Yaska? — Nous n'avons à cet égard aucun témoignage direct: il ne nous a rien dit de lui-même ni de sa famille. Seule la tradition nous dit qu'il était du gotra de Yaska, un Pâraskara, c'est-à-dire un natif de Pâraskara ou un descendant de Pâraskara, probablement aussi un descendant d'un autre Yaska nommé dans le Catapatha Bèthouma, et un sectateur du Yajurveda. — 5^e Yaska a-t-il été un rishi (un auteur inspiré)? — Il n'a pas été un rishi au premier degré, comme ceux qui ont vu (qui ont révélé) les Maîtres. Il n'a pas été davantage un rishi au second degré, comme ceux qui ont promulgué les Brâhmanas. Il n'a pas même été un rishi au troisième degré comme les auteurs des Vedângas, à qui ce titre est aussi accordé par extension: car son livre, regardé avec raison comme un vedânga, n'est pas un des vedângas primitifs tels que la Grammaire de Pânini¹, puisqu'ils y sont énumérés tous les six, y compris le Nirukta même. Ce n'est donc que par un abus du langage qu'on peut donner à Yaska le titre de rishi: à proprement parler, il a été un muni, un âcârya, un sage, un docteur. — 6^e Quelle portion du Nirukta remonte à Yaska? — Les douze premiers livres: les deux derniers sont des *parivârtas*, des additions postérieures. Du temps de Sayana, le quatorzième livre n'était pas encore définitivement incorporé à

(1) La Grammaire de Pânini, qui a été écrite à nous en et traduite et allemande par H. Bopp, Leipzig, 1833-1837, est en le maintenant en cours de traduction dans l'Inde: *The Ashtādhyāyī of Pânini, translated into English by (Vijā) Candra Veda (Book I)*, Allahabad, Indian Press, 1891. La traduction dans le papier des Védântas, et suit la *Encyclopédie*. Une autre traduction anglaise par M. Goonatilaka, dont je n'ai vu qu'un premier fascicule, Bombay, 1901, paraît ne pas avoir eu de suite. — Sur Pânini et son système, voir encore Bruno Liebowitz, *Pânini, Ein Beitrag zur Kenntnis des indischen Literatur und Grammatik*, Leipzig, 1891.

l'ouvrage : du temps de Devarāja, le plus ancien des commentateurs connus, le doute s'étendait au treizième ; à l'époque du Patanjali ces deux livres n'existaient pas encore. — 7° Quelle est l'époque de Yaska ? — Hélas, l'Inde n'a pas de livres d'histoire, et il est peu probable qu'elle en ait jamais eu. Il y a bien des récits dans le Veda ; mais ce sont de simples allusions, des exemples, des comparaisons données sans suite, parfois de pures allégories. Aucun homme raisonnable ne prendra le Mahābhārata pour de l'histoire, encore moins les Purānas et les Upapurānas. Il n'y en a pas davantage à tirer, pour les temps anciens, des commentateurs, à commencer par Śhaṅkaraśiṣya, qui ne soupçonne pas même l'anachronisme monstrueux qu'il commet en confondant le rishi Caṇvaka du Rgveda avec le Caṇvaka qui est mêlé à la transmission du Mahābhārata et du Harivaṃśa. Un livre, un seul, la *Rājataranginī*, est fait pour donner quelque satisfaction à ceux qui désirent savoir la vérité sur le passé de l'Inde ; mais il ne s'occupe malheureusement que des rois de Kāśmīr. Quant à d'autres ouvrages dont on a osé invoquer le prétendu témoignage, tels que le *Kaṭhāsaritasaṃgraha* et son prototype, la *Bṛhatkathā* de Guṇāḍhya, ou Kātyāyana, qui est séparé de Pāṇini par un millier d'années, est représenté comme son contemporain, ce sont simplement des tresses d'impostures. De pareils livres, puisqu'on n'a pas pu les étouffer à leur naissance, devraient être jetés au feu. Dans ces conditions, toute recherche du genre de celle-ci devient extrêmement difficile et incertaine. Il faut confronter et relier entre eux des témoignages indirects, isolés, s'avancer en quelque sorte à tâtons, au risque de trébucher à chaque pas. En procédant ainsi et avec ces réserves toujours présentes à l'esprit, voici donc ce qu'on trouve de plus probable : Yaska est évidemment antérieur au Mahābhārata, où il est nommé. Il est antérieur aussi à Patanjali, l'auteur du Mahābhāṣya, qui a fait usage de son Nirukta, et qui est lui-même plus récent que le Mahābhārata. Ce Patanjali auteur du Mahābhāṣya, bien différent de son homonyme, de l'auteur infiniment plus ancien des Yogasūtras, doit être placé entre l'invasion d'Alexandre et la fondation de Pāṭaliputra, et, comme pour lui cette ville est encore située sur le

Quoi, tandis qu'au temps de Candragupta, d'après les témoignages contemporains¹⁾, elle n'était plus baignée que par le Gange, sa date probable est vers 150 avant Jésus-Christ. Tous les arguments qu'on a fait valoir pour une date plus basse (et l'auteur les discute à peu près tous) sont à rejeter. Antérieur à Patanjali est notre code actuel du Manu, qu'il cite, mais sans le nommer. Cette *Manusmṛiti*, qui est un remaniement de sūtras beaucoup plus anciens, tels que ceux des Mānavas, et qui serait plus justement appelée Bṛighuśāhita, du nom de son véritable auteur (un Bṛighu qu'il ne faut pas confondre avec les rishis, ses homonymes), est antérieur à la prédication du bouddhisme et à l'avènement de la doctrine de l'*ahimsā*, du respect de tout ce qui a vie, et elle l'est d'au moins deux siècles, puisqu'elle a été précédée par le *Bṛahmyana*, qui la cite et qui est lui-même préboudhique. Comme, de plus, elle ignore le civilisme que nous savons, d'après le témoignage positif (2) de la Rājatarāgīni, avoir été florissant dès le VII^e siècle avant Jésus-Christ, on ne risque rien de la placer au IX^e ou au X^e. Or Yāska est antérieur à cette *Manusmṛiti*, car il se rencontre avec elle, sans la mentionner ni la citer; le Manu, auteur d'une *śūriti*, qu'il connaît, est un personnage tout autre, beaucoup plus ancien. Il est antérieur aussi à Kātyāyana, l'auteur des *Vibhīṭhis*, qui peut avoir été le même que l'auteur du *Pētiçādhya* du Yajus Bṛhad, mais qui doit être en tout cas distingué de l'auteur plus ancien du *Çrautasūtra* du même Veda, et qu'on peut admettre avoir vécu vers 1300 avant Jésus-Christ. Mais Yāska est postérieur à Pāṇini, l'auteur de la célèbre grammaire et le père de toute grammaire (avant lui, il n'y a point de vyākaraṇa), qui doit être placé environ 1000 ans plus tôt, vers 2300 avant Jésus-Christ³. Entre Yāska et Pāṇini, viennent ensuite

1) De ce nombre, l'auteur paraît omettre le *Mudrarakāśa*. On sait que Megasthène place la ville au confluent des deux fleuves.

2) Pour justifier de ce millénaire entre Pāṇini et Kātyāyana, l'auteur invoque, entre autres arguments, des différences dans la langue des deux auteurs, et il dissocie à ce propos le terme de *devanāgarī*, comme l'a fait plus récemment M. Sylvain Lévy (*Jouru*, asiat., novembre-décembre 1891, p. 349), sans pour autant, comme on voit, à de tout autres conclusions.

Vyāsi, l'auteur du *Saṁgraha* et de la *Vikṛitisaṁhitā* et son maître Ānandaka, l'auteur du *Rikpottayikhyā*, bien différents d'autres Ānandaka, qui sont des rishis (tout les *Pottayikhyā* sont plus récents que Pāṇini). Yāska lui-même doit avoir été précédé par Pāṇini de trois à quatre siècles, et peut être placé approximativement vers 1900 avant Jésus-Christ. Avant Pāṇini, ont vécu les héros chantés dans le Mahābhārata, et les auteurs des *sūtras* primitifs des six écoles philosophiques et des *sūtras* du rituel. Au delà de ceux-ci, il n'y a plus que les prophètes inspirés du Veda. — 8° Quel est l'objet du Nirukta? — L'explication du Veda. — 9° Qu'est-ce que le Veda? — Le Veda est la « science » révélée; il se compose de deux parties : *mantra* et *brāhmaṇa*. Comme le mot *veda* se rencontre déjà dans toutes les collections de mantras, et que celles-ci sont antérieures aux Brāhmaṇas, il est clair que ce mot, ainsi que la plupart de ses synonymes, n'a désigné à l'origine que les mantras et qu'il n'a été étendu que plus tard à la portion explicative. L'auteur discute ensuite les synonymes de *veda* : *ṛuti*, *dharmya*, *trayi*, désignations moins anciennes et dont la deuxième surtout, *dharmya*, a été étendue dans l'usage à des livres qui strictement ne font pas partie du Veda. La troisième, *trayi*, proprement *trayi vidyā*, « la triple science », se rapporte aux trois sortes de mantras, qui sont, ou *ric* « vers », ou *yajus* « prose », ou *sāman* « chant », et c'est une erreur d'y voir la preuve qu'il n'y a eu longtemps que trois Vedas, auxquels un quatrième, l'Atharvaveda, aurait été ajouté beaucoup plus tard. Les deux locutions « les quatre Vedas » et *trayi vidyā* désignent absolument le même objet, le Veda dans son intégrité, l'une en visant la distribution, l'autre en visant la forme. Car le Veda est en réalité un, qu'il soit sous forme de *ric*, de *yajus* ou de *sāman*, et à l'origine il ne formait qu'une seule masse. C'est le rishi Atharvān, le premier ordonnateur du sacrifice, qui a distribué cette masse selon les exigences du sacrifice. Il a formé ainsi un premier recueil à l'usage du prêtre hōtri, la *Riksamhitā*; un deuxième recueil à l'usage du *adhvaryu*, la *Yajusamhitā*; un troisième recueil pour l'udgātri, la *Sāmasamhitā*, et un quatrième recueil contenant ce que le prêtre directeur, le brāhmaṇa, devait savoir

en sus des trois premiers, l'*Atharvaveda* (appelé ainsi et à juste titre de nom même de son ordonnateur. A chacun de ses recueils correspond un recueil d'injunctions et d'explications, qui en est le Brâhmana, Samhitâ et Brâhmana réunis formant le *Rigveda*, le *Yajurveda*, le *Sâmaveda*, l'*Atharvaveda*. Puis vient la discussion des autres synonymes de *veda* : *śrautas*, *mādhyajya* (proprement la portion des Écritures, variable selon les individus, que chacun fidèle doit réciter et étudier), *śauna*, *nigama*. Ce dernier désigne proprement un passage qu'on produit, soit pour l'expliquer, soit pour en invoquer l'autorité. Les Brâhmanas sont ainsi de véritables commentaires de passages pris des mantras et qui sont leur nigamas; plus tard, ils ont eux-mêmes servi de nigama à des explications plus récentes. Du Veda considéré dans sa totalité, l'auteur passe à l'examen de ses deux parties : *mantra* et *brâhmana*. Il discute le mot *mantra* et énumère les diverses sortes de mantras : invocation, prière, louange, souhait, etc. La réunion des mantras de chaque Veda en est la *samhitâ*. Celle-ci admet trois modes de récitation (*padhâ*) principaux : en texte continu, *sunhitiṣṭhâ*; avec division des mots *padapadhâ*; avec répétition et entre-croisement des mots, *kramapadhâ*; ce dernier mode se subdivisant à son tour en huit *vârtas* ou variétés, selon que cette répétition et cet entre-croisement sont plus ou moins compliqués. Avec le temps et par suite d'accidents inévitables dans toute tradition, se sont introduites dans ces *samhitâs* de menues différences qui constituent les diverses *śâkhâs* ou « branches ». Une *śâkhâ* d'un Veda n'est pas une portion de ce Veda, quoique chose comme un chapitre : elle est ce Veda tout entier, et celui qui a étudié une *śâkhâ* du *Rigveda* par exemple peut être tranquille : il a bien étudié le *Rigveda*. Un chien à qui l'on a coupé la queue n'en est pas moins le même chien. Une distinction plus profonde n'a eu lieu que pour le *Yajurveda*, où plusieurs *śâkhâs* forment le « *Yajurveda* Blanc » et les autres, le « *Yajurveda* Noir ». De ce fait, le nombre des Samhitâs est en réalité de cinq, et non de quatre¹. Parmi ces Samhitâs on a parfois prétendu

1) L'auteur n'en dit pas plus sur ce sujet; notamment, il ne s'explique pas sur le mélange de mantras et de brâhmanas qui caractérise les *śâkhâs* du Yajus Noir.

établir une certaine succession : celle du *Rigveda* serait la plus ancienne ; celles du *Sāmaveda* et du *Yajurveda* en auraient été extraites après coup en totalité ou en partie, celle de l'*Atharvaveda* serait un *paricishṭa* ou supplément à toutes les autres ; dans l'intervalle même de la *Riksamhitā*, le deuxième *maṇḍala* serait une addition secondaire, le dixième, une addition plus tardive encore. Ce sont là de pures illusions. Supposons un marchand qui porte au marché diverses sortes de fruits : pour la commodité de la vente, il les partagera en autant de tas qu'il y a de sortes. Disons-nous que tel de ces tas a été formé plus tôt ou plus tard que tel autre ? Sans doute les fruits eux-mêmes n'auraient pas été produits tous en même temps ; mais la division en aura été faite en une fois. De même ici, nous accordons que tel mantra a été « vu » après tel autre ; mais leur répartition entre les diverses *Samhitās* a été l'œuvre d'un seul et même ordonnateur. De la première partie du *Veda*, les mantras, l'auteur passe ensuite à la deuxième, le *brāhmaṇa*. Celui-ci est, en injonction et énonciation (*vidhi*), en explication et développement (*arthavāda*), termes que l'auteur examine longuement, et quant à leur usage, et quant aux subdivisions qu'ils recouvrent. Les *brāhmaṇas* ne doivent pas être confondus avec les *anubrahmaṇas*, qui en sont de simples imitations et n'ont de commun avec eux qu'une certaine ressemblance (*brāhmaṇasūctiḥ*). Les *anubrahmaṇas* ont presque tous péri ; leur substance a passé dans les *Vedāṅgas*, dans la *Mīmāṃsā*, dans les *Bhāṣyas* et dans les *Purāṇas*. Mais des portions de ceux du *Sāmaveda* ont été conservés (sans parler de ce qui a été recueilli de cette provenance dans le *Nidhemantra*) : ce sont les « petits *Brāhmaṇas* » de ce *Veda*. Śāyana, il est vrai, les a pris pour de vrais *brāhmaṇas*. C'est que Śāyana n'était pas un *sāmavedī* de profession. Il n'avait pas reçu la connaissance de ce *Veda* de la bouche d'un guru. Aussi le commentaire qu'il en a compilé tant bien que mal, n'est-il pas un *sāmavedābhā-*

La fait n'est pas absolument incompatible avec son sujet ; mais il aurait singulièrement troublé l'apparente rigueur de son exposé. Avec une autre, à signaler plus loin, c'est la seule protestation majeure et probablement voulue qu'on puisse lui reprocher.

śloka aux yeux des *śākhavedins*, mais un simple jeu d'enfant. La partie brâhmana du Veda n'a pas du reste donné lieu à moins de fausses spéculations que la partie mantrique. C'est ainsi qu'à propos des *dravyakas*, on a soutenu qu'ils ne pouvaient pas avoir plus d'un livre (*ślokyā*), que ce sont de simples parichishtas des brâhmanas, qu'ils sont postérieurs à Pâinini, qu'ils ne font pas partie du Veda. Tout cela, hélas! montre seulement que le Veda est en train de mourir. Si les préceptes qui en enjoignent l'étude et l'étude entière, étaient encore en honneur autrement qu'en paroles, on saurait qu'il n'est pas un seul *âranyaka* qui n'ait plus d'un livre, qu'ils ne se trouvent pas seulement dans les brâhmanas, que l'un d'eux fait partie de la *Sâmasamhitâ*. Pâinini, il est vrai, enseigne que le dérivé *dravyaka* se dit d'un homme, pour le désigner comme un habitant de la forêt, ce qui a provoqué l'observation de Kâyâyana, que le même dérivé se dit aussi d'un chemin, d'un éléphant, de certains chapitres (du Veda). Tout ce qu'on peut légitimement conclure de là, c'est qu'au temps de Pâinini, le mot n'était pas encore en usage pour désigner ces écrits. Quant à en conclure que ces écrits eux-mêmes n'existaient pas encore, autant vaudrait dire qu'il n'y avait encore de son temps ni chemins, ni éléphants des bois. Et c'est tout aussi légèrement que, par une fausse interprétation d'un passage de Manu¹, on a voulu exclure les *âranyakas* du Veda. Il y a sans doute des *âranyakas* suspects ou notoirement inauthentiques, comme ceux du cinquième livre de l'*Āitareya dravyaka*. Cela prouve simplement qu'aussi bien que les mantras, les brâhmanas ont leurs *śhikas*, leurs appendices inauthentiques, sur lesquels d'ailleurs la tradition ne s'est jamais entièrement méprise. Des opinions non moins risquées ont été émises à propos des *upaniṣads* qui, d'ordinaire, font partie des *âranyakas*, mais dont plusieurs se trouvent aussi

(1) Il s'agit de Manu, IV, 123, où on trouve la formule défensive de reciter les vers et les yajus à ou les sûtras récitant. L'auteur y voit la défense de réciter les uns immédiatement après la recitation des autres et l'interprète par une attention de Manu, voulant éviter au fidèle l'effort pénible de changer sa voix, des sept amours des sûtras, aux trois amours des autres textes.

ailleurs dans les brâhmanes et même dans des *sûhitas*. Les Upanishads aussi seraient postérieures à Pâṇini, parce qu'il n'a pas enseigné que ce mot s'emploie pour désigner certaines parties du Veda. Mais Kāṭyāyana et Patanjali ne l'ont pas enseigné plus que lui, ni bien d'autres grammairiens et, dans le nombre, de tout modernes. Disons-nous pour cela que les Upanishads datent d'aujourd'hui? Sans doute, il y a des Upanishads inauthentiques, qui ont été composées à l'imitation des anciennes, pour donner plus de crédit à certaines doctrines, par exemple la *Râouaipant*. Il y a aussi quelques grossiers pastiches, tels que l'*Ālita-upanishad*, qui ne peuvent tromper personne. Mais celles qui font partie intégrante des livres védiques sont aussi authentiques que ces livres. Celles-ci, non seulement Pâṇini les a connues, mais il en a eues des imitations, puisqu'il enseigne la formation d'un composé spécial, *upanishadkṛitya*, pour désigner ces imitations. D'ailleurs Pâṇini mentionne les *Râkshasasūtras*, qui, s'ils ne sont pas nos *Vedântasūtras* actuels, en sont du moins la source, et ont dû, comme ceux-ci, être basés sur les Upanishads. Enfin Yaska connaît et emploie le nom d'*upanishad*, et Yaska est plus ancien que Pâṇini; au dire de ces mêmes critiques. Comment se tirent-ils de là?

10. Quel est l'âge du Veda? — Toute la tradition enseigne que le Veda est *apauruṣeya*, qu'il n'est pas l'œuvre de l'homme. Il a existé de toute éternité dans la pensée de la Divinité; les sages qui nous l'ont révélé, l'ont vu, ils ne l'ont pas fait. Cela étant, il serait oiseux d'en chercher l'origine. Mais, même si l'on admet, comme les textes les plus anciens portent à le croire, que ces sages qui, eux, ont bien vécu dans le temps, en ont été les véritables auteurs, cette origine n'en sera pas, pour cela, plus facile à déterminer. En effet, on a vu, plus haut, que Pâṇini doit avoir vécu vers 2300 avant l'ère chrétienne, soit dans le premier millénaire du yuga actuel. Avant lui, ont vécu les auteurs du *brâhmapurâṇa*, tels que Bâṇbhṛkṣya; avant ceux-ci, les auteurs du *śaṇḍakāṇḍa*, tels que Çakalya; avant ceux-ci encore, les auteurs du *itrîtiâ*, tels que le *Rikshaka*, Çakalyana et d'autres; et plus loin encore, au commencement du yuga (3162 av. J.-C.), les ré-

dateurs des *kalpas* antérieurs. Puis viennent, toujours en remontant, les *rishis*, auteurs des *upādharma*, tels que Kasuravinda, et, avant eux, ceux qui ont composé nos *brāhmaṇas* actuels, tels que Mahidasa et beaucoup d'autres. Avec ceux-ci, nous sommes déjà en plein dans un autre yuga, peut-être même dans un autre kalpa (au minimum 4,300,000 ans av. J.-C.). Avant eux, cependant, ont paru les auteurs des *ślokas*, *anugītas*, *gītās* qui ont été mis en œuvre dans ces *brāhmaṇas*. Avant ceux-ci, il y a eu un âge où toute cette doctrine était à l'état de tradition diffuse, de simples *an-dit* (*pravāda*, d'où la désignation correspondante de *cruti*, qui lui est restée). Et cet âge lui-même a été précédé par un autre où a été ordonné le sacrifice et où Atharvan, une fois pour toutes, a constitué les *cerémonies*. Mais, celles-ci ont été précédées par des collections plus petites, les *mandalas*, les *sāhitas*, etc., qui, à leur tour, supposent la production antérieure de *mantras* par une longue suite de *rishis*. Qui oserait, à pareille distance, songer à une chronologie? Toute recherche chronologique suppose des points de repère précis, évidents, et, ici, il n'y en a plus trace. Des noms mêmes qui nous ont été transmis de ces premiers *rishis*, beaucoup sont fictifs, par exemple, les noms de divinités; d'autres, qui paraissent être des noms réels, tels que Vasishtha, Bhrigu, sont, pour nous, en dehors du temps; d'autres encore sont des gentifices, comme Vasishtha, Kācyapa, qui nous laissent absolument dans le vague. Moi aussi, dit à ce propos l'auteur, je suis un Kācyapa; mon père était un Kācyapa et mon fils et mon petit-fils seront des Kācyapas. Et, ce qui est vrai des mantras, l'est aussi des *brāhmaṇas*. Tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'ils sont postérieurs aux mantras et que certaines de leurs parties sont antérieures ou postérieures à d'autres parties. Mais vouloir assigner une seule de ces parties à une époque déterminée, n'est ce que leurrer de chimères. Dans l'*Ātma-ya Brāhmaṇa*, par exemple, est mentionné un Janamejaya, fils de Parikshit. On a voulu voir en lui le roi du Mahābhārata, l'arrière-petit-fils d'Arjuna, et l'on en a conclu que le *brāhmaṇa* était de quelques siècles postérieur à la grande guerre. Mais, dans ce cas, il serait à peu près contemporain de Pāṇini, ce qui est impossible, d'après

tout ce qui vient d'être dit. Similitude de nom ne fait pas identité de personne; autrement, il faudrait admettre que les mantras du *Āgveda*, qui mentionnent un Rhoja, sont postérieurs à Uvāra, qui commentait les Vedas sous le roi Rhoja. On ne peut pas faire rôler une paule et, en même temps, lui faire pendre des œufs. De même, on a faussement conclu, d'un *śūra* de Pāṇini¹ et d'un *vārtika* correspondant de Kaṭyāyana, que le *Śatapatha Brāhmaṇa* était alors tout récent, tandis que ces textes montrent, en réalité, qu'alors comme aujourd'hui, certains brāhmaṇas étaient reconnus, non pas pour récents, loin de là, mais pour plus récents que d'autres brāhmaṇas.

11° Quelles sont les matières dont traite le Nirukta? — Ici finit le septième fascicule. Cette question, ainsi que la douzième et dernière, les commentateurs du Nirukta et leur époque, doivent remplir le huitième fascicule, qui est publié, mais que je n'ai pas encore reçu.

Je me suis abstenu, au cours de cette analyse, de signaler les nombreux endroits où l'argumentation du digne ācārya sonne creux; il est également inutile d'insister sur l'énormité de l'acte de lui qu'il demande de nous, au sujet d'un passé, de son propre aveu, sans histoire. Je n'ajouterais ici qu'une seule observation. L'auteur ne dit rien du rôle que, dans tout cela, a dû jouer l'écriture, et c'est là l'autre préoccupation majeure que je lui reproche. Tout ce que nous trouvons chez lui, à ce sujet, se réduit à une remarque, faite en passant, que l'écriture n'était pas en usage « du temps des rishis ». Nous sommes donc tenus, d'après lui, de croire, d'un côté, à la formation et à la transmission purement orales de cette longue suite de compositions veiliques, sans aucun enchaînement des unes sur les autres, chacune d'elles complètement arrêtée en toutes ses parties, avant la production de la suivante, et, d'autre part, à l'usage de l'écriture dans l'Inde, quelques deux ou trois mille ans avant notre ère. Sur l'un et l'autre point quelques mots d'explication eussent été nécessaires. Quant à la richesse de détails que présente le mémoire et qui a dû nécessi-

(1) Il s'agit du *śūra* tant de *Das śikṣā* IV, 5, 106. L'auteur écrit parait-il *paṇḍitāyāda brāhmaṇa*, au lieu de la forme plus correcte *pāṇinīyāda*.

sairément être sacrifiées ici, je dirai seulement, pour en donner une idée, que la partie qui vient d'être résumée compte 176 pages et que l'acarya écrit serré.

En revenant à l'exégèse du *Rigveda* après cette longue digression, je signalerai d'abord la continuation des *Vedische Studien* de MM. Pischel et Goldner¹. Dans une Introduction très soignée, les auteurs ont résumé l'histoire de l'interprétation du Veda et, en essayant de faire la part juste à chacun, ils ont précisé de leur mieux les points principaux sur lesquels ils se séparent de leurs devanciers. L'esprit général de leur tentative a déjà été apprécié ici à propos des premières études². On constate dans celle-ci la même connaissance des textes, le même effort philologique pour serrer les choses de près et pour rendre à l'Inde un livre qui, après tout, appartient à l'Inde; on y constate aussi les mêmes hardiesses. Comme dans la première partie, chacun trouvera dans celle-ci à prendre et à laisser, parmi tous ces morceaux qui échappent à l'analyse par leur richesse même et par leur variété. Je ne ferai de réserves que sur deux points, où les auteurs me paraissent verser du côté vers lequel ils penchent: le sport et les courtisanes. Involontairement on se défie de cette préoccupation constante des réjouissances hippiques prêtée aux poètes védiques, et, plus encore, de la facilité avec laquelle M. Goldner retrouve et interprète le langage du turf d'alors, quand nous avons de la peine à entendre quelque chose à celui qui se parle sur le nôtre. Quant aux courtisanes, il est certain que ni l'Aurore, ni les Apsaras ne sont représentées comme de chastes épousées; mais conclure de là à un « grossartiges Heliänwesen », c'est peut-être trop juger d'une société par ses nymphes et par ses déesses. Des critiques d'ensemble et de détail ont été adressées à ces *Studien* par MM. Oldenberg³ et Colinet⁴, et M. Ludwig leur a consacré

1) Richard Pischel und Karl F. Goldner, *Vedische Studien*, Erster Band, II Heft, Stuttgart, 1899; Zweiter Band, I Heft, Ibidem, 1902.

2) Tome XIX, p. 428.

3) Dans les *Götting. gel. Anz.*, 1900, n° 10.

4) Les principes de l'exégèse védique d'après MM. Pischel et K. Goldner. Dans le *Museon*, t. IX (1900), p. 359 et 372.

tout un long mémoire * fort verant, mais horriblement embrouillé et obscur. Avec MM. Pischel et Goldner on sait du moins toujours ce qu'ils veulent dire et où ils prétendent nous mener. Un autre mémoire du même auteur, dirigé principalement contre les « Prolegomena » de M. Oldenberg, est relatif surtout à la constitution du texte du *Rigveda* †. Ici encore les difficultés inhérentes au sujet n'ont pas suffi à M. Ludwig, qui semble vraiment écrire avec le parti-pris d'imposer une pénitence à ses lecteurs.

Ce n'est pas le manque de clarté qui est le défaut du travail on M. Hirzel a eu la singulière idée de compter et de classer les comparaisons et les métaphores du *Rigveda*, avec le dessein d'établir ainsi une sorte de statistique des occupations et préoccupations du peuple védique ‡. Pour rendre la chose plus probante, il a mis en regard les résultats correspondants fournis par les poètes grecs. Ceux qui savent où l'on en est de l'interprétation du Veda, que des questions comme celle de la connaissance de la mer par les Hindous d'alors sont encore controversées, ne pourront voir dans cette laborieuse tentative que la fantaisie d'un homme qui a du temps à perdre. C'est aussi dans le domaine de la fantaisie, mais d'une autre sorte de fantaisie, que nous sommes avec M. Brunnhofer §. M. Brunnhofer, qui joint un vaste savoir à beaucoup d'imagination, paraît être parti d'une idée fort juste : que les différences de race et de langue n'ont jamais été, pas plus dans

1) Alfred Ludwig, *Über Methode bei Interpretation des Rigvéda*, dans les *Abhandlungen des V. Ausschusses des Praeger*, 1890.

2) *Über die Kritik des Rigveda-textes*, Berlin, 1889.

3) Arnold Hirzel, *Gleichnisse und Metaphern im Rigvéda in kulturhistorischer Hinsicht zusammengestellt und verglichen mit den Bildern bei Homer, Hesiod, Archylos, Sappho und Euripides*, dans *Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft*, XIX (1894), p. 270 et 337.

4) Hermann Brunnhofer, *Form und Form, Metrische, geographische und ethnologische Untersuchungen über den altind. Schauplatz der Indischen Urgeschichte*, Leipzig, 1899. — *Vom Indus bis zum Indus. Historisch-geographische und ethnologische Skizzen*, Leipzig, 1900. — *Kulturschmelz und Völkerverkehr*, Leipzig, 1900. Ce dernier ouvrage, ne renferme d'autres travaux, est d'un caractère moins spécial. Je ne renonce pas évidemment à le lire, mais je doute qu'il soit beaucoup plus sage : *Vom Indus bis zum Ganges. Historisch-geographische und ethnologische Skizzen zur Vorgeschichte der Menschheit*, Leipzig, 1902.

le passé qu'aujourd'hui, une barrière infranchissable entre les peuples. Mais il s'est laissé entraîner par elle, et, après bien des étapes, elle l'a conduit en plein rêve. Pour lui le Veda a été composé par des gens venus de l'Afghanistan, de la Perse, de la Médie, de la Parthie, des bords de la mer Caspienne, de l'Ararat, du Caucase, du Pont-Euxin, de partout, même peut-être de l'Inde. Il y trouve des stances en langue zend, la clé de la légende de Cyrus et de la reine Tomyris, le souvenir tout frais de l'invasion de Sémiramis. Un Atreya nous a même conservé celui de la prise de Babylone par Zoroastre en 2438 avant J.-C., prise à laquelle il a pris part et que nous ignorerions sans lui. Parfois on se demande si l'auteur parle sérieusement, par exemple, quand il invite le gouvernement russe à envoyer une mission scientifique dans les steppes du Turkestan, afin d'y étudier les phénomènes du mirage et de constater que c'est bien là ce qui a donné aux Hindous leurs idées sur les Pitris et les représentations qu'ils en font de Mitra et de Varuna. Tout n'est pourtant pas également à rejeter dans ces élucubrations; car, à un manque absolu de clairvoyance générale, M. Brunnhofer unit une remarquable perspicacité de détail.

Cette question des rapports de l'Inde védique avec les populations jenniennes a toujours passionné M. Weber, mais sans lui faire perdre le sang-froid, comme à M. Brunnhofer. Elle a été reprise par lui une fois de plus dans un mémoire¹ qui la dépasse

1) Adr. Weber, *Epitaphen im vedischen Hindu*. Dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 23 juillet 1881. — Dans un mémoire subséquent, *Ved. Mitth.*, *Biblioth. Indica*, 17 novembre 1882, M. Weber a examiné à nouveau un cas spécial de ces rapports de l'Inde avec l'Iran. On sait que *Bhish* et *Bhishta* sont en essence classiques les noms de Bactres et des Bactriens, et que l'on est en général d'accord pour admettre que, sous cette forme, ces noms ne peuvent pas remonter plus haut que les premiers siècles de notre ère. M. Weber énumère les ouvrages réputés anciens où ces formes se trouvent, sous autres les Védiques de Kätigama et le Mahabharata, qui seraient ainsi postérieurs à l'ère chrétienne. Mais il accorde que *Valhika*, qui se trouve dans l'*Attharvashukla* et dans le *Çatapatha Brâhmana*, est un nom d'origine indoue, qui n'a rien de commun avec Bactres, et il signale des cas où les deux orthographes ont été confondues. Pour un autre cas spécial, celui des *Yavana*, des *Grecs*, voir : Sylvain Lévy, *Quel de diversis veterum Indorum monumentis tra-*

sans doute, comme il dépasse aussi les limites du *Rigveda*, puisqu'il a pour objet de rechercher les traces de la légende épique dans l'ensemble de la littérature rituelle (encore une série de problèmes que M. Weber a été le premier à poser), mais où cette question du nord-ouest est en quelque sorte toujours présente. Tout le mémoire est un modèle d'information complète, exacte, précise, avec mainte échappée de vue hardie, ouvrant dans le passé de longues perspectives, mais où l'hypothèse ne sort pas de son rôle légitime. Pour la légende épique, à mesure que se multiplient ainsi les points où elle se rapproche de ce que nous a conservé le Veda et ceux où elle s'en écarte, plus il faut, ce semble, s'habituer à la considérer non comme un simple calque de ces souvenirs plus anciens, mais, toute part faite à la systématisation postérieure, comme un courant de tradition parallèle, ayant dans beaucoup de cas sa valeur propre. Quant à l'état de ces pays frontières du nord-ouest, il paraît avoir été alors sensiblement le même que nous le trouvons à diverses époques historiques, au moyen âge par exemple, quand le plateau iranien était l'*Indie mineure* et, dans une certaine mesure, jusqu'à nos jours. De tout temps le Pathan est descendu dans l'Inde, tantôt comme envahisseur, tantôt par infiltration lente et plus ou moins pacifique, et, aux époques anciennes, le Pathan n'était pas un musulman.

D'autres travaux ont porté sur des conceptions spéciales du *Rigveda*. M. Koulikovski a étudié dans cette *Revue*¹ un certain nombre d'épithètes d'Agni, et a édifié sur une base bien fragile tout un échafaudage de conclusions extrêmement étiquées touchant l'organisation sociale et politique des tribus védiques. M. Colinet a consciencieusement recueilli les notions qui se rapportent au monde supérieur². Le défaut presque inévitable

dikéiet, Paris, 1892, et un troisième mémoire de M. Weber, *Der Götzen im Rigveda*, dans les mêmes *Monographien*, 17 juillet 1893.

¹ T. XX, p. 161. Les trois jours écrits du *Rig-Veda*.

² Ph. Colinet, *La nature du monde supérieur dans le Rig-Veda*, dans le *Museon*, 1896. Je n'ai pas encore vu publié le autre travail de M. Colinet sur *Agni*, qui a été présenté au Congrès des orientalistes de Londres. Un premier jet en a paru dans le *Museon* de 1892 : *Étude sur le mot Agni*. M. Colinet pense que, dans le *Rigveda*, on met toujours non proprement d'une déesse.

d'un pareil travail, c'est qu'on n'est guère plus avancé après l'avoir lu. On se doutait bien que ce monde était le séjour des dévas et de la lumière, et l'on est bien aise d'apprendre que c'est aussi celui des Pitris et de Yama. Mais c'est aussi le monde de Soma, des Apas, d'Aditi, du Rita, de l'Asu, d'autres entités encore qui devraient être précisées d'abord, et M. Colinet ne se flatte sans doute pas d'y avoir toujours réussi. Ce serait plus que la moitié et la plus obscure du *Rigveda* de tirée au clair. M. Ehné a étudié le personnage de Yama et a essayé, en le comparant aux figures correspondantes dans les autres mythologies, de le ramener à ses origines naturalistes. Après beaucoup d'autres, il voit en lui un héros voltaire, ce qui est certainement acceptable, mais je doute que les notions particulières qu'il y ajoute et accumule de son cru, soleil levant, soleil printanier, soleil couchant, soleil nocturne, etc., le soient autant. En somme, le livre ne marque pas un progrès.

Tout autre sous ce rapport est l'ouvrage de M. Hillebrandt sur le Soma¹. Si un livre est fait pour rendre de l'espoir à ceux qui voudraient voir clair dans le Veda, c'est celui-ci. La thèse qu'il défend est neuve; elle est de toute première importance, puisqu'il n'y a presque pas d'hymne qu'elle ne touche plus ou moins, et dont elle n'écarte quelque irrésistible énigme; enfin, à mon avis du moins, elle est démontrée. Soma, dans tout le Veda, non pas seulement, comme on l'a cru, dans quelques passages rares et tardifs², mais dans d'innombrables passages, désigne la lune,

1) J. Ehné, *Der weltliche Mythus des Yama, verglichen mit den analogen Typen der germanischen, griechischen und germanischen Mythologie*, Strassbourg, 1889.

2) Alfred Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, Erste Band, Soma und verwandte Götter, Breslau, 1891.

3) M. Hillebrandt me avait demandé de m'en qui débrouillaient cette question, et je n'ai pas le droit de lui en faire reproche, puisqu'elle est exprimée dans mon *Religions of India* et que, jusqu'ici, je ne l'ai nulle part fermement retirée. Mais, en réalité, il y a longtemps que j'en suis revenu et que je suis revenu à des vues fort différentes, pour le fond, à celles de M. Hillebrandt, et cela, en partie, pour les raisons suivantes : l'identité de l'Asvins et du soma, et la croyance, venant de chez les Hindous, qui place dans la lune la nourriture des dieux. Si la description latine anglaise de mon livre reproduit sur ce point, comme je le

conçue comme le récipient du soma céleste, de la nourriture des dieux, dont la soma terrestre, celui qu'on leur offre dans le sacrifice, est le symbole mi-ha. Ces trois significations sont presque toujours présentes à la fois; dans certains cas, c'est à peine si l'on peut dire que le texte passe à l'une et à l'autre, tant elles y sont fondées, soit à dessein, soit simplement par suite du long usage des mêmes formules. Cette proposition fondamentale du livre de M. Hillebrandt est produite avec un tel luxe de preuves, si patiemment poursuivie dans toutes ses conséquences et dans les moindres détails, qu'elle doit être acceptée, selon nous, comme une des conquêtes les plus solides de la philologie védique. Désormais, quand il sera question du soma céleste et de ses attributs qui paraissent si étranges, on saura où il faut les chercher. Le soma terrestre n'a pas été traité moins soigneusement que son homonyme céleste. La description de la plante, la préparation de la liqueur sacrée, les instruments qu'on y employait, l'usage qu'en faisait un sacrifice et, sans doute aussi, dans la vie ordinaire, ont été examinés en détails et précisés autant que le permettent ces textes qui, de parti-pris, ne précisent rien. Si j'avais des réserves à faire ici, elles porteraient surtout sur les thèses secondaires du livre, où toute une série d'autres personnages divins sont plus ou moins identifiés avec la lune. Je crois que M. Hillebrandt a réussi pour Vîsvarûpa, le fils de Tvashtri, du soleil, en qui la lune est conçue comme un démon; j'en doute pour Brihaspati et Apâm napât, qui sont plutôt des doublets d'Agni, bien que l'un et l'autre nom désignent parfois Soma. A se montrer trop complaisant pour le syncrétisme védique, on arrive à tout braillier. Je suis bien moins persuadé encore que Yama, lui aussi un fils du soleil, ait jamais

supposé, simplement la première, c'est que je suis absolument étranger à cette édition, dont je n'ai pas même vu, jusqu'à cette heure, un exemplaire. Pareille chose ne se serait pas passée du vivant de feu Nicolas Trübner, qui était un exact et un homme à procédés définis. Si les chefs attelés de la mission s'imaginent qu'un livre relatif à l'Inde peut être réimprimé au bout de dix ans sans additions ni changements, la prochaine édition française les décon-

été la lune. Mais il est difficile de faire une découverte et de ne pas en élargir un peu les limites. Parmi les exagérations de M. Hillebrandt, il en est une pourtant que je ne puis pas passer sans allusion, parce qu'il y revient à plusieurs reprises. A l'entendre, la religion védique serait devenue maintenant, d'une religion solaire, une religion lunaire. Je crois qu'il s'en fait de beaucoup, et qu'elle n'est pas plus devenue l'une qu'elle n'était l'autre auparavant. Si les rishis du Veda avaient été les adorateurs du Soleil, de la Lune, du Feu, ils nous l'auraient dit en termes plus nets, et la découverte de M. Hillebrandt serait faite depuis longtemps. Ce que celle-ci éclaire d'un jour nouveau, ce sont moins les conceptions religieuses des rishis que les origines ou certaines origines de ces conceptions, les origines aussi des pratiques de leur culte et des images dont ils enveloppaient leur pensée. Le service qu'il nous a ainsi rendu est trop grand, pour le gêner en en forçant les conséquences, et en allant chercher, par exemple, dans les milieux védiques, de véritables *Mondfeste*. Pour ceux qui ont composé ces chants, Sama et Agni avaient cessé depuis longtemps d'être la lune ou le feu, pour devenir des principes de vie universels, de même qu'Indra et Varuna avaient cessé d'être le ciel, pour devenir des rois célestes, quittes parfois pour être entraînés et noyés à leur tour dans les remous de la spéculation mystique. Les incohérences de leur langage n'auraient pas de sens, si elles n'avaient pas celui-là.

Je pourrais clore ici la liste de ces travaux sur le Rigveda, dont les plus humbles peuvent servir à quelque chose. Bien malgré moi pourtant, je suis obligé de parler encore de ceux de M. Regnaud et d'en parler peut-être longuement. M. Regnaud, et en ceci il n'est pas le seul, a le sentiment très vif de l'imperfection des études védiques. Il a aussi le désir très louable d'y porter remède. Mais je crois que, pour cela, depuis des années, il fait absolument fausse route. Dans le précédent Bulletin (t. XIX, p. 127), j'avais mentionné ceux de ces travaux qui avaient paru dans cette *Revue* et, en peu de mots, j'en avais dit tout le bien que je pouvais en dire, et même un peu plus. J'avais aussi fait quelques réserves, auxquelles M. Regnaud

a répondu à la page 348. Il a cru voir dans ces réserves l'effet de l'âge, et pris d'un bon mouvement dont je le remercie, il regrette à ce propos que j'aie passé la cinquantaine. Je le regrette bien plus que lui ; mais je crois que la cinquantaine s'a été pour rien dans mon appréciation. D'ailleurs s'il m'était resté un doute à cet égard, M. Regnaud aurait eu toi fait de me l'Aler. A cette même page 348, il nous a donné en effet un nouveau spécimen de sa méthode. Il se demanda comment l'épithète de hotri, le nom d'une classe de prêtres, a pu être donné à Agni. Le moyen le plus sûr de l'apprendre, semble-t-il, serait de se rendre compte des fonctions du hotri, d'examiner pour cela les passages sans nombre où le mot paraît, de voir aussi si Agni n'est pas appelé d'autres noms semblables, tels que ueshtri, potri, adhvaryu, etc. Le procédé de M. Regnaud est plus expéditif : il lui suffit de savoir que le mot « repose sur deux racines identiques à l'origine pour le sens et la forme, signifiant : (brûler, briller, manifester), faire entendre ¹ et verser, répandre, etc. », et le tour est joué. Franchement, il me semble bien qu'à vingt ans, j'aurais été déjà trop vieux pour cette méthode-là. Je ne puis pas revoir ici en détail ces *Études védiques* que, du reste, les lecteurs de cette *Revue* connaissent déjà². Elles consistent régulièrement en un « discours sur la méthode » (comme s'il y avait une méthode particulière pour le *Rigveda*), suivi de traductions d'hymnes entiers ou de passages isolés. Ce qu'est au juste cette méthode, il paraît difficile au premier abord de le dire en peu de mots. On y voit surtout que M. Regnaud prétend continuer Bergaigne : que le *Rigveda* est peu compris parce qu'on y a appliqué divers mauvais systèmes ; qu'avec un bon système cela changerait ; que le *Rigveda* est un livre primitif, tout ce qui peut s'imaginer de plus primitif, où rien n'est fait, où tout est en train de se faire, idées et langue ; qu'il pourrait bien aussi ne pas être primitif dans son ensemble (il faut bien rester un homme

¹ L'ice « appeler », les sens que je mets entre parenthèses n'existent pas en sanscrit ni en védique.

² T. XXI, p. 63, 304 ; XXII, p. 302 ; XXIII, p. 308 ; XXV, p. 61 ; XXVI, p. 46.

d'avant-garde et, quelque frondeur que l'on soit, se prémunir contre ce qui sera peut-être l'opinion de demain), mais qu'il est absolument primitif dans ses matériaux (mais où est le décompte de ces matériaux). Tout cela est d'abord un peu confus¹⁾; évidemment le bon système n'est encore qu'en germe. Si on se reporte aux traductions, on s'aperçoit que cela est au contraire fort simple : il s'agit de s'élever le plus possible des devanciers, de faire de l'étymologie d'après des théories linguistiques dont les linguistes, autant que je puisse voir, ne veulent pas, le tout sans grand souci des règles élémentaires de la philologie. Ce n'est pas faire de la saine philologie que de traduire, par exemple, *dakṣiṇā*, qui n'est pas un *īdā* *ayajasya*, par « offrande », parce qu'il « est certainement apparenté » à la racine *dā-* *dāṣ*, donner, faire une offrande²⁾, ni au vers 1³⁾, de faire de *parikṣatā* un simple adjectif courant, au sens de « contenant, renfermant » et, de plus au localif, uniquement *ābūdina* *matandi* et contre tout sentiment de l'usage de la langue. Et encore cette façon de procéder est-elle relativement inoffensive, quand M. Regnaud a affaire, comme ici, à un texte solidement commenté. Mais dans ces cas mêmes, elle lui joue parfois de mauvais tours. Plus loin⁴⁾, par exemple, il a repris l'hymne III, 1, traduit et commenté dans les *Vedische Studien* par M. Geldner, à qui il veut bien, soit dit en passant, décerner un certificat de grammaire, de même qu'il en a décerné un à Bergaigne. M. Geldner a cru voir dans cet hymne une distinction assez nette entre l'Agni céleste et l'Agni terrestre et, naturellement, il a fait un peu de roman, car ces choses-là ne sont jamais nettes dans le Veda. M. Regnaud, qui commence à tenir son « système » et qui ne veut plus à aucun prix d'un Agni céleste, prétend n'y trouver que l'Agni terrestre, le feu de l'autel, et, naturellement aussi, il a fait un autre roman. Mettons que le sien soit encore le meilleur des deux : tout ce

1) Quoique fort habilement dit. Ce n'est pas le talent de M. Regnaud ni sa force comme dialecticien qui sont en question ici.

2) Rev. I, 123, 1. T. XXI, p. 79, *idā* n'existe pas.

3) Rev. I, 123, 7. *Idem*, p. 81.

4) T. XXII, p. 305.

que je me propose, c'est de montrer par un exemple à quel prix il a été obtenu et quelle confiance on peut avoir en l'auteur. Dès le deuxième vers¹, *gth* devient un masculin, ce qu'il n'est certainement pas ici, à cause de la formule dans laquelle il est enclassé; *ardhadan*, une forme moyenne, est traduit comme un causatif; la division des *pādas* est annulée de la façon la plus maladroite²; en même temps est tranchée d'un trait la question de savoir si le prêtre qui récitait l'hymne alimentait aussi le feu³; enfin *āuro-ayan*, qui est une troisième personne du pluriel (il n'y a pas d'accent), est pris pour un participe et, je le crains fort, pour un participe futur, ce qui ferait un barbarisme de plus. Tout cela dans neuf mots, parce que M. Regnaud n'a pas plus compris l'allemand de M. Goldner que le sanscrit de son texte. En fait de méthode, ceci aussi en est une, mais ce n'est pas la bonne. Je ne fais que mentionner la singulière interprétation de VIII, 102 (91), 4¹, où *Aurva* devient le beurre fondu métaphoriquement personnifié; *Śrighu*, la flamme métaphoriquement personnifiée et *Apasvāna* un autre synonyme métaphorique du feu que M. Regnaud renonce à identifier pour le moment, mais qu'il expliquera sûrement dès qu'il en aura bien envie. Et ils n'étaient pas seulement tels à l'origine, pour le redevenir aujourd'hui aux yeux clairvoyants de M. Regnaud; tels ils étaient aussi pour le *riśhi*, qui chantait sans rire: « J'invoque le feu comme le Beurre fondu, comme la Flamme, comme le Feu (l'invoquent)⁴. » Pour forte que soit celle-ci, M. Regnaud nous en fera voir bien

1) T., xxi, p. 241.

2) Elle l'est bien pour comme en second homisteche, où presque chaque mot est assésé de travers, y compris *ardhadan*; dont M. Regnaud se flatte d'avoir démenté l'étymologie, mais sans même avoir pu la faire accepter à per-sonne.

3) Pour M. Regnaud, cela ne fait pas question. Mais au point où il se place, y a-t-il encore quelque chose qui fasse question?

4) T., XXXIII, p. 313.

5) Cette belle interprétation n'est qu'un incident d'une longue démonstration comme quoi le *vythe* d'*Āurva* aurait sorti de ce vers mal compris, et où l'ad-messe de maintes autres semblables est présentée comme une innovation. M. Regnaud ne sait-il donc pas qu'elle est aussi velle que les études védiques elles-mêmes? Avant il oublia l'histoire du dieu *Ka*?

d'autres. C'est que, dans l'intervalle, la « système » s'est compléti et formulé : la clef du Veda est trouvée et M. Regnaud n'a plus de ménagements à garder. Cette clef, c'est qu'il n'y a pas de dieux dans le *Rigveda* ; il n'y a que deux éléments ignés, le feu et un liquide inflammable, l'agni et le soma, dont l'éternel mariage est la seule préoccupation des rishis ; tout le reste n'est que mirage et rhétorique. Comme toutes les idées engendrées, celle-ci n'a pas poussé toute seule ; elle est sortie d'un grain de vérité. Il y a longtemps qu'on a remarqué que les personnalités divines ne sont pas toujours prises bien au sérieux dans le Veda, et que le sacrifice y est au moins autant un *opus operans* qu'un *opus operatum*, et cela non au sens où l'est tout acte de vulgaire sorcellerie, mais comme un acte primordial, antérieur à tout et dispensant, en quelque sorte, des dieux. Toute une école de Minimistes est allée, sous ce rapport, aussi loin que M. Regnaud : pour eux, les dieux n'existent que dans le *śabda* (nous dirions « dans la lettre ») du Veda. Aussi, malgré leur méticuleuse piété ritualiste, ont-ils été regardés comme des athées. On a appelé cela, chez les rishis, du syncrétisme, et on y a vu les effets d'une spéculation déjà avancée, opérant sur une religion en train de se défaire, non en train de se faire. Pour M. Regnaud, c'est tout l'opposé : il n'y a là ni syncrétisme, ni mysticisme, ni spéculation d'aucune sorte ; l'union pure et simple du feu et du liquide est le germe primitif, la clef du Veda et, par delà le Veda, de toute la mythologie indo-européenne. Pour cela, il était nécessaire d'abord de déblayer un peu le terrain. S'il n'y a point de dieux, il est clair qu'il ne saurait être question de croire et d'avoir confiance en eux. On nous apprend donc¹ que le mot *śraddhā*, par lequel ce sentiment est exprimé dans le Veda, n'y a point ce sens, que « la foi théologique² » est une notion trop abstraite, trop

1) T. XXV, p. 61.

2) On va bien avec ces mots en latin. Personne n'a jamais voulu voir dans le *gradatū* ecclésiastique le fait au sens de saint Paul, ou de saint Augustin. Mais réduit au simple fait de croire ou de ne pas croire au pouvoir ou même à l'existence de tel ou tel dieu, je ne vois pas ce qu'elle aurait de si raffinée. On conçoit que la thèse la plus primitive ait des ennemis qui ne croient point à ces dieux (à la fois,

réfléchi pour un livre aussi primitif, où tout est simple, matériel, tangible; que *graddhā* y signifie ce qu'il n'a jamais signifié, depuis qu'il y a des langues dans l'Inde; « le don, l'offrande ». Et, on le prouve par le latin *credere*, « dont la signification primitive est, bien certainement, donner, remettre, confier »¹, par le sens « des racines *caath*, *clath* « l'envoyer, variantes de *cred*..., qui signifient envoyer, remettre, détacher, etc. »², par « l'emploi constant du dérivé (ou de la variante?) *graddha* dans le sens liturgique et tantinique de libation faite aux mânes »³, enfin, par une série de traductions, que M. Regnaud estime « tout à fait convaincantes », mais que pas un védiste ne lui empruntera. S'il n'y a pas de dieux, il s'ensuit encore qu'il n'y a pas de prières. Et, en effet, il n'y en a pas : on nous le démontre plus loin⁴, non par « la preuve complète », qui serait trop longue, mais par un procédé qui, « fort heureusement » mène au « même résultat à beaucoup moins de frais ». Les quatre-vingt-dix-neuf pour cent du Veda ont bien l'air de ne pas être autre chose; il n'est rien qu'on ne puisse y demander aux dieux ou redouter de leur part. Ce sont là de simples manières de parler, ou autant de passages qu'on a mal compris. Les textes ont beau être clairs comme le jour : il ne s'agit que de les estropier pour les entendre. Tout cet article est simplement renversant. Comment puis-je prouver à M. Regnaud, s'il ne veut

rien, il est vrai, qu'elle en ait elle-même, et, de fait, les rituels védiques paraissent avoir été dans ce cas; ils occasionnent des populations *śāndrah*, qui s'abstiennent pas de lui.

1) « Donner », « oui », mais « donner à crédit ». Au *creditor* a toujours correspondu le *debitum*.

2) Ce qui suppose pour le composé *graddhā* quelque chose comme « le pose de la main, le don », que sais-je?

3) Encore de l'a-pen-pens. *Graddhā* est bien un dérivé et rien qu'un dérivé. Mais alors il est clair que le thème et le dérivé ne peuvent pas signifier tous les deux « don ».

4) Encore et toujours de l'a-pen-pens. *Graddhā* signifie la cérémonie entière, laquelle est fort compliquée, jamais une libation, une offrande particulière. M. Regnaud est gagné quelque chose à s'en apercevoir; car cela lui est permis d'expliquer le dérivé *graddhā* par « la cérémonie relative aux offrandes ». Mais l'habitude est une seconde nature.

2/T. XXVI, p. 43.

pas le voir, que *tan mē sam scripā varuad* signifie « (Agni), accorde-moi de l'éclat », et non « (Agni), fais-moi couler avec toi », c'est-à-dire, « fais que ce que je vais faire couler coule » ? que *sam mē 'ghe varuad scripā — sam prajāyā sam āyuchā* signifie « Agni, accorde-moi de l'éclat, des enfants, une longue vie », et non « Agni, fais-moi couler par ton éclat, par ta production, par ton ardeur » ? que *ī, 23, 22* signifie « Eaux, entraînez tout ce qui est en moi de mauvais, tout ce que j'ai commis de violent, tout ce que j'ai juré faussement », et non « Eaux (que je fais couler) », entraînez tout ce qui est en moi d'allure difficile (ne coule pas, ce que je ne fais pas couler), ou bien ce que j'ai comprimé (empêché de couler), ou bien ce que j'ai enveloppé, en tant que non coulé. — La racine *cop*, dit à ce propos M. Regnaud, est généralement considérée comme signifiant « conjurer, maudire ». C'est le sens qu'elle a, en effet, dans la littérature classique, mais par suite d'une fausse interprétation de son acception védique. *Cop* pour *ceps* semble un doublet de *dehāp* qui signifie « ce qui couvre, enveloppe », d'où « l'obscurité, la nuit ». Cf. gr. *κείρα*, *οἶμα*, *οἰκία*, etc. ». M. Regnaud se réclame beaucoup de Bergaigne. Eh bien, si dans toute l'œuvre de Bergaigne, il peut me montrer un seul tour d'escamotage pareil, je consens, dès aujourd'hui, à lui donner raison sur toute la ligne. Ici, nous sommes arrivés, provisoirement du moins, au terme de cette longue et lamentable marche à l'absurde : nous sommes préparés à point pour lire avec profit le volume où M. Regnaud a consigné ses plus récentes recherches¹.

Analyserais-je ce livre, fruit d'un travail hâtif, fait au jour le jour, mais à coup sûr considérable, et que, néanmoins, on est tenté parfois de prendre pour une longue mystification ? Pour le fond ni pour les procédés nous n'y apprendrions rien que nous ne sachions déjà : le bon et un liquide, leur union ou plutôt leur

(1) Ces paragraphes sont de moi, elles reproduisent le commentaire de M. Regnaud.

(2) *Le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne. Première partie* (forme le 1^{er} volume de la Bibliothèque d'études dans les Annales du Musée Guimet), Paris, 1892.

transformation réciproque dans la flamme de l'autel, le liquide devenant feu, le feu devenant liquide, c'est tout l'horizon des auteurs du Vêda. Ils ne voient et ne cherchent rien au delà. Ce sont des souffleurs courbés sur leur grand enver, mais un grand œuvre qui paraît être sans but. Du moins ce but, M. Regnaud ne paraît pas encore l'avoir bien saisi lui-même, puisque, cette fois-ci encore, il ne nous le dit pas, et que l'explication de ce singulier état psychologique reste remise à plus tard, sans doute quand il aura fait passer au pilon les dieux de la Grèce, comme il a fait de ceux de l'Inde. Pour le moment il lui suffit de constater les faits, à savoir que le fonds et le très-fonds du Vêda, c'est l'acte de verser dans le feu, pour l'alimenter, un liquide inflammable, huile ou liqueur spiritueuse, faits établis par lui « selon les indications des textes et d'un sens commun ». Laissons pour un moment les textes, et voyons le sens commun. Celui-ci nous dit, en effet, que si le soma servait à alimenter le feu, il a dû être inflammable, être une huile ou de l'alcool. Mais le bon sens nous fait envisager aussi l'invraisemblance de cette conclusion. La plante qui fournissait le soma (et provisoirement, tant que nous ne serons pas éclairés par une révélation supérieure, nous sommes bien obligés de croire qu'il provenait d'une plante) était probablement macérée dans l'eau, et le liquide obtenu était lui-même additionné, non seulement de lait et d'autres substances, mais aussi d'eau, ce qui ne s'accorde pas bien avec une huile à brûler. Il était bu et produisait de l'excitation et de l'ivresse, ce qui s'y accorde encore moins. D'autre part, pouvons-nous, sans y regarder à plusieurs fois, prêter aux Hindous d'alors la connaissance de la distillation? Car toute autre liqueur spiritueuse obtenue par fermentation, y compris le vin, la plus forte de toutes, je crois, même à l'état pur, non étendue d'eau, eût éteint le feu plutôt que de l'activer. La fermentation même n'aurait été que fautive, car la soma n'est pas décrit comme un liquide de conserve: il semble qu'on le prépare à mesure qu'on l'emploie. Tout cela, les textes nous le disent ou paraissent nous le dire, et nous n'avons pas encore, comme M. Regnaud, le droit de le jeter par dessus bord. De plus, nous ne pouvons pas ne pas nous rappeler que, dans

d'autres textes plus jeunes, il est vrai, un soma plus ou moins différent de celui-ci, c'est encore vrai, qui, lui, était certainement étendu d'eau et n'était pas même fermenté (il ne devait pas avoir passé plus d'une nuit), était de même jete dans le feu, dans un feu de quelques maigres bûchettes, qui ne s'éteignait pas pour cela. On conçoit que les Hindous aient, avec le temps, substitué d'autres plantes à leur soma; mais comment auraient-ils perdu le procédé de la distillation, s'ils l'avaient jamais eu? pourquoi auraient-ils renoncé à l'usage d'une huile pour alimenter leur feu? Car les choses et les idées peuvent changer, les pratiques sont d'ordinaire tenaces. La conclusion se heurte donc à de grandes difficultés et, dans ce cas, le bon sens nous dit de bien examiner encore une fois les prémisses: le soma est-il vraiment l'aliment d'Agni? Si, malgré tout, les textes répondent oui, alors, mais alors seulement, il faudra bien nous rendre. Il y a, à ce sujet, des la première page du livre, une note qu'on ne peut lire sans tristesse, où M. Regnaud constate que M. Hillebrandt, dans son ouvrage sur « le dieu Soma », n'a su qu'une chose, que le soma était mis versé dans le feu. Il a donc lu le livre de M. Hillebrandt, et il n'a pas déchiré la sienne! La vérité est que si M. Hillebrandt n'a vu que cela, c'est qu'il n'y a que cela. Nulle part, dans aucun texte il ne nous est dit clairement que le soma est la nourriture d'Agni, qu'on verse le soma dans le feu pour nourrir, rallumer le feu. Agni se nourrit de beurre et de graisse, il dévore le bois et la chair crue; s'il est buveur de soma, c'est comme dieu et associé à d'autres dieux. Les *somapâs*, ce sont les *dévas* et, avant tout entre, Indra, qui le boivent et l'ont bu dès les premiers jours dans le ciel et qui en reçoivent aussi une part ici-bas, dans les sacrifices solennels, part qu'on jetait dans le feu pour la leur faire parvenir, nous ne savons plus comment ni en quelle quantité. Mais qu'on songe à quoi se réduisent d'ordinaire ces notes symboliques. Les prêtres officiants boivent le reste. Il est vrai que, pour M. Regnaud, ces *dévas* sont les flammes, qu'Indra est un autre nom d'Agni, que les officiants sont probablement aussi les

(1) V. plus haut, p. 204.

flamme, que le ciel n'existe pas et que personne, par conséquent, n'a pu y boire le soma. Mais c'est là le Veda de M. Regnaud, et nous ne pouvons pas commencer par y croire, si nous voulons le contrôler. Restent donc les textes, les pauvres textes, auxquels il faut bien revenir. Hélas, ils ne sont ici que pour être les confredouleurs de la théorie. Celle-ci est toute d'a priori, et M. Regnaud nous affirmerait cent fois le contraire, que nous ne pourrions pas l'en croire. Ce n'est pas dans les textes qu'il a appris que *prithivî... yachê nah pavna uprathah* signifie « libation, fais couler notre libation qui s'étend », que *indrawana... asanubhigam esamu yachutam* signifie « feu allumé et feu enveloppant, faites couler pour nous la libation ». Non; c'est qu'une fois un possesseur de sa « clé », il l'a appliquée à toute serrure, pour voir si cela marcherait. Et cela a marché, Dieu sait à quel prix! Son chapitre iv, pour ne parler que de celui-là, ressemble sous ce rapport à une véritable pagaille, si bien qu'on se demande si ce n'est pas une réfutation du système par réduction à l'absurde. Le lexique du Veda est loin d'être fait, personne ne le nie. La littérature postérieure, à commencer par les écrits les plus anciens, les brâhmanes, est un guide peu sûr, en partie parce que certains mots sont sortis de l'usage ou que leur signification a totalement changé; plus encore, parce qu'on y joue avec les uns et avec l'autre¹; et c'est là encore un point sur lequel tout le monde est d'accord. Il s'agit donc, non de créer, en partant de ce qui est obscur, un système qui mette tout en question, mais de marcher prudemment du connu à l'inconnu, de ce qui est sûr à ce qui est douteux, et surtout de savoir se contenter de profits modestes. Est-ce ainsi que procède M. Regnaud? Je ne saurais mieux comparer sa besogne qu'à celle d'un bûcheron dans une forêt à défricher. Tout y passe, non seulement les mots techniques, les termes rares ou tombés de bonne heure en désuétude, mais les mots les plus accrédités, les plus vulgaires, qui sont toujours restés dans la langue, qui y ont fait souche et ont passé dans ses dialectes. Comment prendre au sérieux ces brachas où

1) On y fait précisément ce que fait M. Regnaud, sans la conviction en moins, hélas!

pristha, identifié d'un trait de plume avec *pristha*, ne signifie plus « dos », mais « ce qui est versé » ; où *parvata* ne signifie plus « artification », mais « ce qui coule » ; où *parvata*, *adri*, *giri*, *adna* ne désignent plus « le rocher, la montagne », mais « la libation » ; où *grishma* n'est plus un « caillou », mais la libation en tant que « rapide » ; où *barhas* n'est plus de l'« herbe », mais la libation en tant que « fortifiante » ; où *dyau* n'est plus « le ciel », prithivi plus « la terre », mais la libation en tant qu'« enflammée » ou non « enflammée » ; où *antariksha*, « l'atmosphère », devient la libation « enveloppée », « est-à-dire non allumée » ; *vyoman*, « l'espace », la libation « nourricière » ; où *manushant*, un adjectif qui n'existe pas et pour cause, mais qui signifie « pourvu de soma », doit faire au neutre l'adverbe *manushanti*, lequel est synonyme d'un autre adjectif, *manushita*, et signifie comme lui « en tant que pourvu de soma » ; où *puotra* est ce qui sert, non à « parier », mais à « allumer » ; où *pur* ne signifie plus « ville », mais la libation en tant que « nourritrice » ; où *arum* n'est plus un morceau de bois, mais la libation en tant que « s'agitant », et, au duel, la libation qui s'agit et celle qui ne s'agit pas ; où *samvatsara* n'est plus l'année, mais la libation en tant que « ayant son veau avec soi », etc. ? C'est à l'aide du sanscrit, et du sanscrit de toutes les époques, que ces petits jeux étymologiques sont arrangés, et une moitié du dictionnaire est employée à démolir l'autre. Qu'on se figure après cela ce que deviennent les locutions, les phrases, les hymnes entiers remaniés avec le même tact et les mêmes scrupules philologiques.

On en a du reste l'exemple dans les chapitres vi et vii, où M. Regnaud examine successivement, aux dépens de plusieurs hymnes, « l'origine métaphorique du mythe de l'Aurore », qui est, elle aussi, une simple figure de son éternelle libation, et « le prétendu mythe de la descente du Soma », c'est-à-dire de sa descente du ciel, une des croyances les plus absolument certaines qu'il y ait dans le Veda. On en trouvera d'autres spécimens dans le dernier quart du livre (qui est, du reste, moins un livre qu'une réunion d'articles placés bout à bout), un appendice qui donne une traduction raisonnée du XIII^e livre de l'Atharvaveda entre-

prise en réponse à celle de M. Henry et pour montrer à M. Henry comment il aurait dû s'y prendre. C'est un écrit de circonstance, où le caractère spécial et factice de ce recueil n'est pas même soupçonné, qui ne se rattache au reste du volume que pour être fait dans le même esprit et avec les mêmes procédés, et que l'auteur eût rendu plus méchant, si, à ses critiques, il n'avait pas joint sa propre traduction. J'aurai à parler plus loin du travail de M. Henry. Mais je dois dire dès maintenant, pour les lecteurs non spécialistes qui pourraient ouvrir le livre de M. Regnaud, qu'ils auraient tort de se troubler de tous les « faux sens » et « contre-sens » dont cette traduction est criblée ici : cela signifie seulement que M. Henry traduit autrement que M. Regnaud, ce dont il faut féliciter M. Henry. Que sa traduction n'est et ne pouvait être qu'une simple tentative, nul ne le sait mieux que lui, et c'est avec une modestie vraie qu'il la présente comme telle.

Est-ce à dire que tout soit également à rejeter dans l'œuvre de M. Regnaud ? Non, sans doute. M. Regnaud est un laborieux et un chercheur. Si, comme linguiste, il est contesté par les linguistes, comme philologue, par les philologues, personne ne lui dénie l'activité et l'originalité d'esprit, la vigueur dans l'argumentation et une grande finesse d'observation. On sait que l'idée fixe est parfaitement compatible avec cette dernière, que souvent même elle l'aiguise. Il y a donc, dans la partie négative de son livre, quand il signale le défaut de la cuirasse d'autrui, la faiblesse de tel argument, l'incertitude de telle acception qu'on admet provisoirement à défaut de mieux, et, à plus forte raison, dans les rares parties où sa thèse n'est pas directement intéressée, un bon nombre de remarques justes et utiles. Mais c'est de la thèse que j'avais à parler ici, ou plutôt du système, et, celui-là, je ne puis pas ne pas le juger détestable. C'est sous son empire qu'il s'est débarrassé peu à peu des quelques barrières salutaires que possède la philologie védique et qu'il a fini par jeter par-dessus bord toute philologie. Il s'est donné ainsi courtoises franchises. Mais de pareils procédés se payent : ils l'ont mené en pleine utopie. Et je crains fort qu'il n'y reste. Car, si je me suis arrêté à ses travaux si longuement, ce n'est certainement pas que j'espère le

convaincre. C'est, d'abord, qu'une protestation était nécessaire, parce qu'il y a des naïfs sur qui ces choses-là prennent. C'est, ensuite, qu'il fallait, en montrant ce qu'est la méthode de M. Regnaud, couper court à cette légende de l'héritage de Bergaigne, avec qui, depuis des années, il n'avait plus rien de commun. C'est, enfin, qu'il fallait, contre tout espoir, faire une dernière tentative. Car je ne pense pas qu'à l'avenir j'aie encore une fois la même patience. M. Regnaud s'imagine volontiers que, si les indianistes ne discutent pas ses travaux, c'est pour les étouffer sous la silence. Mon Dieu, non. C'est simplement qu'il y a des choses, comme la quadrature du cercle, qui ne se discutent pas. Comment discuter, quand on n'est plus d'accord sur rien? Il faudra donc que M. Regnaud s'y résigne : ce qu'il écrit ne s'adresse plus qu'à un cénacle d'initiés. Dès maintenant, il nous parle d'une école qui se serait formée autour de lui. Franchement, je souhaite qu'elle soit peu nombreuse, sans quoi nous pourrions nous attendre à en voir de belles.

M. Hillebrandt a terminé, dans la *Bibliotheca Indica*, son édition du texte du manuel rituel et liturgique des Kaushitakins, une des gâthas ou branches du *Rigveda*, le *grantha sâtra* de *Çândâyana*, et a commencé celle du commentaire d'Anartilya¹. Sous la forme d'une traduction commentée du v^e chapitre du *grantha sâtra* d'*Agvalâyana*, l'autre *grantha sâtra* du *Rigveda*, M. Sahasrabier a donné une excellente étude sur l'Agnishtoma, la forme la plus simple des sacrifices à soma².

Pour le Yajurveda, je n'ai que peu de travaux à signaler. L'édition de la *Taittiriya Samhitâ* continuée dans la *Bibliotheca Indica* par Mahesvaranra Nyâyaratna, n'a progressé, depuis mon dernier Bulletin, que de deux fascicules³. Après neuf ans, le cin-

1) Alfred Hillebrandt, *The Çândâyana Grantha Sâtra, together with the Commentary of Vaidikathas Anartilya*. Vol. I. *Text of the Sâtra, Critical Notes*, Indica, Calcutta, 1898; 7 fascicules. Vol. II. *The Commentary of Vaidikathas Anartilya*, fascim. 1-11, Calcutta, 1899-1902.

2) P. Sahasrabier, *Étude de liturgie védique. L'Agnishtoma d'après le grantha-sâtra d'Agvalâyana* (Journal asiatique, janvier et février-mars 1900).

3) *The Samhitâ of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mithuna Andya*, fascim. 1-11-12-13, Calcutta, 1899-1902.

quatrième livre est maintenant achevé, et il y en a sept. Faut-il de nouvelles manuscrites suffisantes, M. Garbe n'a pas encore pu reprendre, dans la même collection, son édition avec commentaire du *prastāra* de cette école; celui d'*Apastamba*. Mais une portion de cette grande collection de *sūtras*, le vingt-cinquième livre, le *Yajñaprasthānashāstra*, ou règles générales relatives au sacrifice, a été publiée dans l'*Udā* par Satyavrata Sāmāgrāmī¹, et traduite en anglais par M. Max Müller, dans les *Sacred Books of the East*². Enfin l'*Upanishad* qui fait partie du brāhman du Yajurveda-Rigveda, la *Bṛhadāraṇyaka-upanishad*, a été éditée selon le texte de l'école des Mādhyamīn par M. Bölding³. C'est à la fois une restauration critique du texte et une tentative souvent heureuse de le traduire en s'affranchissant de l'interprétation des commentateurs. Dans l'un et l'autre sens, M. Whitney montre encore plus d'indépendance dans les savants articles⁴ qu'il a consacrés à la publication de M. Bölding et qui en sont comme le complément indispensable. J'ai déjà indiqué plus haut⁵ l'édition du *Pedhākhya* du Yajus Blanc publiée dans la *Beaux-Sanskrit Series*⁶.

Pour le Sāmaveda, la matière est un peu plus abondante, grâce surtout à l'activité d'un seul homme, l'acharya Satyavrata Sāmāgrāmī, celui même dont j'ai analysé plus haut⁷ le *Niruk-*

1) *Udā*, I, tome III. Calcutta, 1884.

2) Vol. XXX, à la suite de la 2^e partie des *Grhyasūtras* de M. Oldenberg. M. Max Müller avait déjà publié une traduction allemande de cette portion des *Apastambasūtras* dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, I, IX, 1855. — Pour le *Dharmasūtra* et le *Grhyasūtra* de cette école, voir plus loin.

3) O. Bölding, *Bṛhadāraṇyakaupanishad in der Mādhyamīn Recension Sans-Panchang*, 1889.

4) W. D. Whitney, *On Bölding's Upanishads*, dans les *Proceedings American Oriental Soc.* octobre 1899. C'est au résumé de l'article suivant : *Bölding's Upanishads*, dans *American Journ. of Philology*, vol. XI, n° 4. Ces articles concernent aussi la *Chāndogya-Upanishad* de M. Bölding, dont il sera question plus loin.

5) P. 183.

6) D'après une information qui me vient de Platts, mais qui, je l'espère, encore, ne se modifiera pas, cette excellente publication serait maintenant terminée.

7) P. 185.

edlocana. Dans l'*Ushâ* (l'Aurore), recueil périodique fondé par lui en 1882 et qu'il rédige seul¹, il discute des questions de doctrine relatives au Veda et édite des textes et des traités védiques rares, parmi lesquels ceux du Sâmaveda tiennent jusqu'ici la plus grande place. Plusieurs de ces traités ont déjà été mentionnés plus haut² : la *Nâradayagñishâ*, l'*Âshurvikritimâra* de Madhusâdana, ce qui semble de la *Vâkriticullî* attribuée à Vyâdi, la *Āpînaparibhâshâchâttra* d'Apastamba. Les autres sont : l'*Aksharatantra*³, traité sur les *stobhas* (syllabes qu'on insère entre les mots et même au milieu des mots des rîcs quand on les chante comme *sâmans*) attribué à Apîçali, un prédécesseur de Pânini; le *Sâmaprâritâdhyâ*⁴, traitant également de la transformation des rîcs en *sâmans*. Ce traité, plus connu sous le titre de *Phulla*-ou *Prâkyastrâ*, se compose ici de douze chapitres et, selon une tradition, est attribué à un rishi Pashya. L'éditeur ne s'explique pas sur ses attributions, en général il paraît les admettre (une *Sâmaprâritâdhyâ*⁵ c'est-à-dire le *padapâtha* des rîcs du Sâmaveda, le texte de ces rîcs avec séparation des mots et suspension des changements euphoniques) composés par l'éditeur, pour remplacer le *padapâtha* perdu et attribué à Gârçya; trois des petits brâhmanas du Sâmaveda : 1° le *Mantrabrâhmana*⁶, une collection de mantras prescrite pour la rîce domestique du Sâmaveda, avec un commentaire de l'éditeur et une préface où il expose la vraie tradition des Sâmavedins, du moins de ceux de l'école des Kanthumas, tombant leur brâhmanas. Comme les autres gâthâs des autres Vedas, ils ne comptent en réalité qu'un brâhman, qui comprend le *Tâdya*-ou *Pancavîṅṣabrâhmana*, le *Shoduvîṅṣabrâhmana*, le *Mantrabrâhmana* et le *Chândogya-upanishad*. Les cinq autres petits brâhmanas sont des suppléments

1) *Ushâ*, *Yâgyavalkya*, vol. I, Bénin, par. Calcutta, 1882-1891; vol. II, Bénin, par. 1892.

2) P. 483 et 516.

3) *Ushâ*, I, 2, 1890.

4) *Ushâ*, I, 3, 1890.

5) *Ushâ*, I, 5, 1890.

6) *Ushâ*, I, 3, 1890. D'ya publie une première fois par l'éditeur dans le *Hindu-Commentaries*, 1872.

postérieurs, des *anubrahmanas*¹. Cette tradition n'est nullement incompatible avec l'âge relativement récent du *Mantrabrahmanam*, qui a bien l'air lui-même d'être un supplément et qui, dans son état actuel, n'est peut-être pas plus vieux que le *grihyasûtra* du Sāmaveda, celui de Gobhila². Car si, d'une façon générale, un *brāhmana* est antérieur au *sûtra* correspondant, il ne s'ensuit pas que la compilation de l'un ait été close et complètement arrêtée avant la première rédaction de l'autre. Mais ce n'est pas ainsi que l'entend l'éditeur : pour lui, du moment que son texte est *brāhmana*, il change de caractère et l'antiquité en devient intangible. Très sceptique ou, du moins, fort accessible au doute sur tout le reste, devant la tradition des *gurus* autorisés, il ne discute plus, surtout en ce qui concerne son propre Veda. 2° L'*Arshyabrahmanam*³, un de ces *anubrahmanas*, avec le commentaire de Sāyana. C'est une sorte d'*anukramam* ou d'index des *śrīṣṭi* auteurs des *samans*, déjà publié avec des extraits du même commentaire par Burnell, en 1876, et une deuxième fois, selon le texte de l'école des Jaiminiyas, en 1878. 3° Le *Vamrabrahmanam*⁴, un autre *anubrahmanam*, donnant la succession des anciens docteurs du Sāmaveda, avec le commentaire de Sāyana et des explications de l'éditeur. Ce traité avait également été publié par Burnell, avec le même commentaire, en 1879; le *Grīhyasamgraha*⁵, un *pariśiṣṭa* ou supplément du rituel domestique du Sāmaveda, le *grīhyasûtra* de Gobhila, l'*Upagranthasûtra*⁶, un autre *pariśiṣṭa* du *granthasûtra* ou grand rituel du Sāmaveda; les *Die-sept Mahabrahmanas*⁷, les *Sept Samhitās*⁸, la *Récitation du*

1) Cette question avait déjà été traitée par l'éditeur dans son *Nirukṭidharmam*. Cf. plus haut, p. 192.

2) Voir à ce sujet les observations de M. Oldenberg, *Sacred Books of the East*, XXX, p. 4, 44a.

3) *Udāt*, I, 11/12, 1891.

4) *Udāt*, II, 2, 1892.

5) *Udāt*, I, 10, 1891. Déjà publié à la suite de l'édition du *Grīhyasûtra* de Gobhila, dans le *Religions of India*, et par M. Bloomfield, avec traduction allemande, dans le *Zeitschr. f. d. vergl. Religionsk.*, XXXV, 1891.

6) *Udāt*, II, 1, 1892.

7) *Udāt*, II, 2, 1892.

8) *Udāt*.

*Brâhmaparâ*¹ et l'*Aristhanarayana*² sont autant de petits recueils liturgiques, de *lêçons* que le sâmavédin doit réciter, soit tous les jours, soit à de certaines occasions, prières qui ne sont que sommairement prescrites dans les livres rituels, brâhmanas et sôtras, et dont l'éditeur donne le texte *in extenso*, avec la manière traditionnelle de le réciter. Outre la partie consacrée à l'édition des textes, l'*Ubbâ* en comprend une autre où l'éditeur examine, soit en sanscrit, soit en bengali, divers points de doctrine védique, questions de rituel, de coutume, de morale, d'hygiène; dans le nombre, de très intéressantes parce qu'elles sont d'actualité et répondent aux préoccupations du jour, telle que la défense d'aller outre-mer ou de travailler aux champs, les mariages entre enfants, l'âge nubile des filles, etc. Ce sont alors de véritables *fatwas* où, sans rompre en rien avec la méthode orthodoxe de tout décider par les textes, l'*âcârya* fait preuve d'une grande largeur d'esprit et se décide toujours, autant que possible, pour la solution la plus libérale et la plus équitable.

M. Böhtlingk a publié et traduit la *Chândogya-Upanishad*³ d'après les mêmes principes que nous lui avons déjà vu appliquer à la *Brihadâraçyaka-Upanishad*. Seulement la restauration critique du texte a dû jouer ici un grand rôle, cette Upanishad nous ayant été moins bien conservée que l'autre. Comme pour la précédente publication, on fera bien de se reporter pour celle-ci aux observations déjà mentionnées de M. Whitney. Enfin, M. Oertel a un peu élargi notre connaissance du brâhmanisme des sâmavédins de l'école des Jaiminiyas, en publiant à nouveau, avec des ressources manuscrites plus abondantes, le fragment de brâhmana que Burnell avait fait imprimer à un petit nombre d'exemplaires en 1878, et auquel M. Whitney avait aussi touché depuis, et en ajoutant à ce fragment huit autres morceaux tirés d'une autre section du brâhmana, dont on ne connaissait jusqu'ici que la *Kena-upanishad*⁴.

1) Böhm, II, 3.

2) Böhm.

3) Otto Böhtlingk, *Chândogyaupanishad, Kritisch herausgegeben und übersetzt*, Leipzig, 1889.

4) Hanns Oertel, *Extracts from the Jaiminîya-Brâhmana and Upanishad*.

Pour l'Atharvaveda, au contraire, la moisson a été très riche, même par le nombre des publications que par l'importance exceptionnelle de l'une d'elles. M. Henry a donné la traduction de deux livres de la Samhitâ : celle du XIII^e et celle du VII^e ¹. Je n'en parlerai aussi franchement que si l'une d'elles ne m'était pas dédiée. C'est justement des deux, celle que me plaît le moins : la traduction du XIII^e livre. Je crois qu'ici le choix même a été malheureux. On ne traduit de pareilles choses, autrement que pour soi, que quand on y est forcé ; on n'en fait pas un objet d'attention. Car il faut bien avouer que tout cela ne se comprend guère. Et pourtant M. Henry a fait tout le possible : il a vaillamment lutté avec son texte et nul autre, je pense, ayant à traduire l'ensemble, n'en fait mieux que lui. Il s'est bien aperçu que l'unité apparente du livre était suspecte ; il s'est pourtant laissé séduire par elle. Il y a vu la glorification d'un ensemble de mythes sous une forme rare et spéciale. Je crois qu'il s'agit ici moins de mythes que de pratiques et, celles-ci, malheureusement, nous les ignorons. Précisément sur ce livre, les traités rituels de l'Atharvaveda, qui sont très capricieux, ne nous apprennent pas grand-chose. J'avais été frappé de la ressemblance générale du début avec les mantras et les pratiques du « sacro royal », du *edjardya*, tel qu'il est décrit dans le Yajurveda, et j'avais engagé M. Henry à chercher dans ce sens. S'il avait suivi cette piste, il aurait peut-être arrivé à prendre pied, pour ce début du moins, comme le lui a montré depuis M. Bloomfield, dans les excellentes remarques qu'il a faites sur cette traduction ². Comme une traduction pou-

Brahmann, *parallel to passages of the Catapatha-Brahmana and Chândogya-Sûtras*, dans le *Journ. of the Amer. Orient. Soc.*, vol. XV, 1892.

¹ Victor Henry, *Les Hymnes Rikides. Livre XIII de l'Atharva-Veda, traduit et commenté*, Paris, 1891. — *Atharva-Veda, traduction et commentaire. Le livre VII de l'Atharva-Veda, traduit et commenté*, Paris, 1892.

² Dans la 4^e série de ses *Contributions to the interpretation of the Veda*. Je n'ai pas à revenir ici sur la traduction de ce XIII^e livre qu'a donnée M. Regnaud. Il a fait bien vu que les choses, en partie du moins, devraient s'y passer sur cette terre ; mais ces pratiques que nous ignorons, il les connaît : c'est un merveilleux maître des son et des liquides. Pour lire quelques choses de ce genre, il faut avoir adopté son système et parler la même langue que lui. Je ne connais

vant se lire d'un bout à l'autre; ce travail n'est donc pas heureux. Mais considéré comme un commentaire, comme une honnête et laborieuse exposition des difficultés du texte, comme un point de départ pour d'autres tentatives, je l'estime de grande valeur. Et c'est bien ainsi que M. Henry paraît l'avoir envisagé : c'est avant tout une œuvre de dévouement scientifique. Avec le VII^e livre, il s'est trouvé sur un meilleur terrain. Ici nous sommes en plaines pratiques de conjuration, d'exorcisme, de charme, qui sont le fond de ce Veda; les informations des traités rituels sont abondantes, malgré leur concision souvent obscure, et l'on sait à peu près du moins de quoi il s'agit. Le travail de M. Henry, qui est fait avec soin, est donc le bienvenu; il s'ajoute comme un anneau de plus à cette chaîne de traductions qui embrasse maintenant les sept premiers livres de l'Atharvaveda.

M. Magoun a publié avec traduction et commentaire l'*Aśv-kulpa*¹, un de ces petits traités annexés sans ordre à l'Atharvaveda sous la rubrique générale de *pariśiṣṭas*, de suppléments. Dans celui-ci, il s'agit de pratiques de sorcellerie qui se faisaient au moyen d'une plante appelée *śauri*, et que M. Magoun a étudiées de son mieux. Le texte, fort corrompu, a exigé de nombreuses corrections, auxquelles il faut joindre celles qu'a proposées depuis M. Bachtlingk². De son côté, M. Bloomfield a publié sous une forme plus complète quelques-unes des études détachées que je n'avais pu indiquer, dans le dernier Bulletin³, que d'après le résumé des *Proceedings* de la Société orientale américaine, et il les a fait suivre de plusieurs autres du même genre⁴, où il montre avec sa profonde compétence, de quelle

pas encore une publication plus récente de lui, où il discute les vues de M. Bloomfield.

1) G. W. Magoun, *The Aśv-kulpa : a Witchcraft practice of the Atharva-Veda, with an Introduction, Translation, and Commentary*, Baltimore, 1920.

2) Dans la *Zeitschr. f. Indisch. u. orient. Geschichte*, XLIV (1900), p. 489, 717, 718, p. 145.

3) Maurice Bloomfield, *Contributions to the Interpretation of the Veda Second Series*, dans la *The American Journal of Philology*, vol. XI, 1900 — *Third Series*, dans la *Journ. of the Americ. Orient. Soc.*, vol. XV, 1901. — *Fourth Series*, dans la *The American Journ. of Philology*, vol. XII, 1902.

portée le rituel est pour l'interprétation du Veda, combien de problèmes sont ainsi soulevés quant à l'ordonnance et à la signification première des mantras, problèmes qu'autrement on ne soupçonnerait même pas. Dans plusieurs de ces études, où, d'ordinaire, il se renferme dans l'Atharvaveda, il a élargi son cadre et a examiné dans leur ensemble quelques mythes, tels que ceux de Nannai et d'Indra, de Yama et de ses deux chiens, de Manu et de Saranyô. Je pense que, pour chacun d'eux, il a réussi à bien préciser le récit, à mieux « nous raconter la chose », notamment en ce qui concerne Nannai¹ et Saranyô; qu'il a été moins heureux, quand il a essayé d'en deviner la première origine. Mais, dans leur ensemble, ces études sont faites avec tant de soin et avec une connaissance si parfaite des données, que, même sur ce point, si l'on veut s'y engager à l'avenir, il faudra toujours compter avec elles². M. Bloomfield est du reste vraiment infatigable. À la tête d'une association d'élèves et de confrères, il nous fait espérer une Concorde védique complète, embrassant toutes les formules de la vieille littérature. Si ce travail s'exécute réellement sur le plan méthodique et compréhensif que M. Bloomfield nous expose³, ce sera un instrument de recherche d'une valeur inestimable. Une autre promesse dont il faut se réjouir, est celle de la publication prochaine de la Traduction de l'Atharvaveda de M. Whitney, avec commentaire, notes et références⁴. Des maintenant, elle est pour

¹ Cf. une lettre à ce sujet de M. Max Müller, dans l'*Asiatick*, 22 octobre 1892.

² À propos de mythes, je signalerai encore une brochure de M. V. Henry, où il applique la théorie des « derivations » naturalistes et analoges à quelques légendes de l'antiquité, mais où les appels au Veda sont fréquents : *Quelques mythes naturalistes récents. Les appellations dérivées de l'antiquité*. Paris, 1892. Pour Tausak, l'auteur aurait peut-être tortillé sa thèse, s'il avait fait observer que, sous sa forme la plus ancienne, le supplice de Tausak ne se passe pas sur un arbre, mais en mer.

³ *A Vedic Concordance, being a Collection of the Hymns and Sacred Formulae of the Literature of the Vedas. By Maurice Bloomfield. From the Johns Hopkins University Catalogue, May, 1892. Cf. Proceedings of the American Orient. Soc., avril 1892.*

⁴ *Announcement as to a second volume of the Ruth Whitney edition of the*

nous la preuve que la santé longtemps chancelante de M. Whitney est enfin rétablie, et c'est la plus qu'il n'en faut pour l'accueillir avec joie.

Mais, la publication capitale de ces dernières années, relative à l'Atharvaveda, est celle de son vrai rival, le *Kaṇḍikāstotra*, par M. Bloomfield¹. Longtemps attendus avec impatience, appréciés à sa valeur avant d'avoir paru, grâce à ce que M. Weber et M. Bloomfield en avaient déjà tiré ou avaient permis à d'autres d'en tirer, elle a tenu tout ce qu'elle promettait. L'éditeur s'est entouré de toutes les ressources manuscrites connues et les a toutes mises à profit. Il a publié tout ce qui reste, du moins tout ce qui est encore lisible du précieux commentaire de Dārila, que M. Weber avait été le premier à faire connaître, et il a donné de copieux extraits des gloses de Kacava, un autre commentateur. Dans une savante préface, il a soigneusement distingué les différentes couches de son texte, et il a fait ressortir la viciété fond de pratiques étranges qui en est comme le noyau. L'histoire de l'Atharvaveda se dégage de cette étude avec des contours, sinon entièrement nouveaux, du moins accusés avec plus de netteté que par le passé. C'est un jeune Veda, en ce sens que c'est à une époque assez tardive qu'on l'a habillé et outillé comme un autre Veda, qu'on lui a donné tout ce qu'un Veda doit avoir; mais c'est, pour ce qui en fait le fond, un vieux, un très vieux texte qui, pour servir à d'autres rites que ceux des grands sacrifices, n'en était pas moins redoublé, et tenu pour moins sacré. Quant au secours que la publication de M. Bloomfield apporte pour l'interprétation de ces vieux textes, il serait difficile de le surfaire. Il suffit, pour s'en assurer, de comparer une traduction où ce secours a pu être utilisé, avec telle autre où il a fait défaut, par exemple, le VII^e livre de M. Henry avec son livre XIII. Sous ce rapport, il est peu probable qu'il faille en attendre autant du

Atharva-Veda, by Prof. W. B. Whitney. Dated Proofed. Americ. Orient. Soc., avril 1892.

1) Maurice Bloomfield, *The Kaṇḍikā-Stotra of the Atharva-Veda, with Extracts from the Commentaries of Dārila and Kacava*. Forman le volume XIV de *Journal of the Americ. Orient. Soc.*, New-Haven, 1890.

Commentaire de Sâyana, dont M. Shankar Pandit prépare la publication.

C'est à l'Âtharvaveda qu'ont été rattachées, peu à peu, les Upanishads qu'on peut appeler flottantes, celles qui ne sont pas reliées à un corps d'écrits védiques encore conservés, et dont le nombre est allé toujours grandissant. Parmi celles qui sont dans ce cas et qui doivent être acceptées comme anciennes, est la *Katha-Upanishad*, cette curieuse spéculation hindoue sur le problème de la vie et de la mort, dont M. Whitney a donné une nouvelle traduction¹. M. le colonel Jacob, qui s'est livré avec passion à l'étude de cette littérature de philosophèmes, en a publié une *Concordance générale*², où chaque mot tant soit peu important, chaque locution est relevée avec l'énumération complète des passages. Ce répertoire, qui comprend des textes de tout âge, mais où n'est omis aucun de ceux qui ont quelque valeur (avec la *Bhagavadgîtâ*, que M. Jacob a eu la bonne idée d'admettre, ces textes sont au nombre de 55, ou, d'après une autre manière de compter, de 67), a dû coûter un travail énorme. Car l'auteur ne s'est pas contenté de dépouiller les textes; il les a contrôlés sur les manuscrits, et, très souvent, il a dû les établir à nouveau, ce que donnent les premières éditions, notamment celles de la *Bibliotheca Indica*, étant, en partie, très incorrects. Comme instrument de travail, ce *Kosa* de M. Jacob est indispensable à qui voudra s'occuper désormais de philosophie hin-

1) Ce travail de rattachement a été étendu encore plus loin, à des Upanishads qui sont encore actuellement partie d'autres Vedas, et qui sont transmise en outre dans une version atharvanique.

2) W. D. Whitney, *Translation of the Katha-Upanishad*, dans les *Transactions of the Amer. Philological Association*, vol. XXI.

3) Colonel G. A. Jacob, *Upanishadupakramah: A Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavadgîtâ*, Bombay, 1931, (1083 pages, gr. 16-8°.)

4) Je signale à cette occasion les nouvelles éditions des principales Upanishads accompagnées d'un riche appareil de commentaires, qui font partie de l'Anandagrama Series, en cours de publication à Poona. Ces éditions qui se recommandent autant par leur correction que par la modicité de leur prix, comprennent jusqu'ici : Iça, Kaus, Kâthaka, Prasna, Mundâka, Mândûkyâ avec les *Brâhadâra* de Garudapada, Anureya, Taittirîya, Chândogya, Brîhadâraṇyaka et Çvetâvatara.

donc. On doit de plus à M. Jacob d'excellentes éditions de la *Mahāndāyana-Upanishad*¹ et de onze autres Upanishads de l'Atharvaveda², accompagnées de commentaires, notamment de celui de Nārāyaṇa, quand il a pu se le procurer, d'introductions et de notes, où l'éditeur a fait preuve d'autant de critique que de savoir. C'est ainsi, pour ne relever qu'un détail, qu'il a fourni une nouvelle et solide raison de croire que Ganhāva n'a pas commenté la *Āvetāratara-Upanishad*, ou que, du moins, le commentaire de cette Upanishad qui nous avons sous son nom n'est pas de lui, ce qui, pour mon compte, m'a toujours paru l'évidence même. Ces textes appartiennent tous à la période du plein épanouissement des religions védiques, ce qui ne veut pas dire qu'ils soient modernes, mais les distingue cependant nettement de leurs anciens modèles. Avec eux, nous avons décidément quitté la Veda; nous avons peut-être déjà même dépassé le temps où les divers systèmes de philosophie hindoue se sont constitués sous la forme qui restera définitive jusqu'à nos jours.

(A suivre).

A. BARTH.

1) Colonel G. A. Jacob, *The Mahāndāyana-Upanishad of the Atharva-Veda, with the Bhāṣya of Nārāyaṇa*, Bombay, 1897. — *Eleven Atharvane Upanishads, with Bhāṣya*. Edited with Notes, Bombay, 1901. Ces onze Upanishads sont: *Krīṣṇa*, *Kūṣāgiriśūdra*, *Vāṇasīra*, *Gophaṇḍina*, *Nārāyaṇa*, *Atmaśāstra*, *Īśvara*, *Maṇḍa*, *Varaśāstra*, *Agama* et *Brāhma*.

LA RELIGION CHINOISE

A PROPOS D'UN OUVRAGE DE M. DE HARLER.

Les religions de la Chine, aspects historique et critique, par M. C. de Harler. — 1 vol. in-8°, 230 p. — Leipzig, W. Gernert.

Nous sommes honteusement en retard pour parler à nos lecteurs de l'ouvrage de M. de Harler, l'éminent professeur de Louvain, sur les *Religions de la Chine*. Le livre a paru en 1894 et nous voici en 1895. La seule raison en est que des études laborieuses, roulant sur des sujets très différents, nous ont longtemps détourné des travaux consacrés à l'histoire religieuse de l'Empire des Fleurs. C'est une contribution importante que le savant sinologue a fournie à la connaissance exacte d'un état de choses religieux trop souvent mal interprété par les Européens. Les nombreux traités que M. C. de Harler a composés sur les antiquités chinoises, mandéennes et indoues, sur les premières surtout, confèrent à ses jugements une grande autorité, que rehausse sa spécialité linguistique. Bien que non convaincu de la justesse des critiques dirigées contre maintes opinions énoncées dans notre propre essai sur la *Religion chinoise* (Paris, Fischbacher, 1889), nous n'hésiterons pas à rendre cet hommage mérité à l'auteur des *Religions de la Chine*, et nous devons plutôt le remercier de la forme courtoise sous laquelle il les a présentées. Nous ne sommes pas toujours et partout traité avec cette politesse de bon goût.

Un mot d'abord de rectification. Je n'ai dit nulle part que « je me croyais plus apte qu'un spécialiste » à retracer l'histoire de la religion chinoise. Cette prétention, qui m'est gratuitement prêtée, serait absurde. J'ai dit, et je maintiens, que si les travaux des spécialistes sont indispensables au progrès des sciences historiques, leurs auteurs ont pourtant, tout au moins ils ont souvent le défaut de se trop cantonner dans leur spécialité et par consé-

quent d'ignorer ou de négliger les résultats obtenus par les pionniers des spécialités voisines. Par conséquent le travail de ceux qui sont plutôt généralisateurs ou, si l'on me permet le mot, *comparateurs*, est loin d'être inutile et doit aussi contribuer à l'avancement de la science. Plus d'une fois j'ai cru trouver, en lisant l'honorable sinologue belge, des preuves de détail de cette observation. Mais il est très loin de mon esprit de rabaisser pour cela le mérite ou de contester la nécessité des études spéciales approfondies. J'y serais d'autant moins disposé que j'attache un grand prix à la confirmation donnée par M. de Harlez à plusieurs thèses très importantes que j'avais eu pouvoir déduire de la comparaison des spécialistes les plus accrédités en matière d'études chinoises. Comme je n'avais pas l'avantage d'être sinologue moi-même, je n'avais qu'avec une certaine hésitation des conclusions assez différentes de celles que je voyais énoncées par des autorités très respectables. Il m'est précieux par conséquent de les voir consolidées par la plume d'un spécialiste aussi distingué.

Qu'en me permette de citer quelques exemples.

M. de Harlez déclare que les missionnaires chrétiens ont reconnu un peu trop vite en Chine le Dieu qu'ils venaient y prêcher eux-mêmes. C'est à tort qu'on a pu retrouver en Chine les restes ou même la presque totalité de la révélation primitive et à tort qu'on a prétendu que vingt siècles avant J.-C., les Chinois connaissaient déjà le mystère de la croix rédemptrice (p. 7). — C'est à tort également que certains missionnaires ont cru voir l'indication du dogme de la Trinité et Abel Rémusat celle du nom de Jahvé dans le fameux *I, H, Wey*, du *Tao-té-kang* de Lao-Tseu. Ce sont trois caractères chinois d'un sens très déterminé, n'ayant rien à démêler, ni avec la doctrine trinitaire, ni avec le tétragramme inexprimable d'Israël (p. 8). — M. de Harlez réfute aussi de la manière la plus péremptoire l'étrange assertion que la Chine n'aurait jamais connu les maux de l'intolérance et de la persécution religieuses (pp. 16 et 267). — Il est frappé, comme je l'ai été moi-même, du rapport étroit qui rapproche l'idéal humain du Chinois, « la correction en tout et partout », de l'idéal constituant le fond de sa notion du Dieu suprême, le Ciel ou le Dieu du ciel dont la perfec-

un consiste surtout à ses yeux dans la constante régularité de ses mouvements apparents et de ses manifestations annuelles (p. 48). — Il nous paraît avoir aussi démontré victorieusement, contrairement à une opinion assez répandue, que les rites funéraires, si soigneusement réglés et observés par les Chinois de toute classe et de toute école, en particulier le culte rendu aux ancêtres, — quelles que puissent être les idées particulières des individus — supposent nécessairement le croyance nationale en une vie personnelle et consciente des âmes défuntes (p. 61).

M. de Harlez a consacré une grande partie de son livre à décrire par le menu les rites sacrés et si compliqués qui tiennent la place la plus large dans la pratique religieuse de la Chine, et il a très bien fait ressortir le caractère très militaire qui les distingue en dehors de tout mysticisme. En particulier, sans rien dédaigner de précis sur le but proprement dit du « labourage impérial », il laisse bien entendre qu'il s'agit surtout de donner une garantie indispensable de réussite aux travaux des champs, et il ne partage pas cette idée tout à fait européenne que l'empereur tout, en mettant lui-même la main à la charrue, venge l'agriculture du dédain dont elle est trop souvent l'objet de la part des classes urbaines et lettrées. Même remarque sur les soins que prend l'impératrice quand elle va présider à l'élevage des vers à soie de la magnanerie impériale (p. 144). — A la page 159, nous constatons avec satisfaction que le savant sinologue explique de la même manière que notre essai l'étonnante influence que Confucius et son idéal de vie humaine et sociale a exercée depuis tant de siècles sur ses compatriotes, au point qu'ils ne savent plus s'y soustraire. C'est que Confucius est le Chinois des Chinois, le Chinois par excellence, qu'en lui se condense ce qu'il y a de plus caractéristique dans le tour d'esprit chinois, et que, par conséquent, lors même qu'il s'écarte à chaque instant dans la pratique des enseignements du sage de Lou, tout Chinois porte avec lui un confucéisme latent au fond de son âme (p. 159). Ce qui, une fois bien compris, nous met à l'aise pour nous rendre compte de l'empire moral extraordinaire, on peut même dire incomparable, dont cet homme excellent, et pourtant médiocre

dans ses conceptions philosophiques, religieuses et sociales, est en possession depuis si longtemps sur une si considérable fraction de l'espèce humaine.

J'ai pu constater aussi avec une intime satisfaction que, sauf sur un point initial où je crois pouvoir maintenir mon opinion, M. de Harlez résout à peu près de la même manière que moi l'une des questions les plus épineuses que soulève l'histoire religieuse de la Chine : Comment se fait-il que le taoïsme, c'est-à-dire la tendance religieuse la plus grossière, la plus matérialiste, la plus superstitieuse, parmi toutes celles qui se disputent les sympathies du peuple chinois, aime à se rattacher à Lao-Tseu, à ce métaphysicien idéaliste et contemplatif, dont on devine les spéculations hardies, très spiritualistes, à travers les sentences obscures du *Tao-té-king*? — Enfin, et c'est à mes yeux un point essentiel, M. de Harlez a très bien spécifié qu'on se trompait du tout au tout en Europe, quand on divisait les Chinois au point de vue religieux en sectes définies et séparées, confucéens, taoïstes, bouddhistes, exclusives les unes vis-à-vis des autres, de telle sorte, que si l'on est de l'une, on est par cela même en état d'hostilité contre les autres. Ce n'est pas du tout cela. En réalité le Chinois, sauf exceptions individuelles relativement peu nombreuses, ne prend nullement parti pour ou contre l'une ou l'autre école, et selon ses besoins, les occasions, son état d'esprit, recourt à l'une et à l'autre sans avoir le moindre souci de leur antagonisme. La classe lettrée est soufocée par éducation, tradition, supériorité intellectuelle, mais elle ne craint pas de *taoïser* ni de *bouddhisier* à l'occasion, tout en dédaignant beaucoup les prêtres taoïstes et bouddhistes. Le peuple célèbre d'abord ses fêtes annuelles qui sont avant tout traditionnelles, mais qui se prêtent aussi à des infusions d'idées taoïstes et bouddhistes; puis, dans son utilitarisme superstitieux, il cherche des pronostics favorables, des oracles, des préservatifs et des remèdes dans les sanctuaires du taoïsme et du bouddhisme sans se préoccuper des différences. Il est donc inexact de dire que la Chine est un pays bouddhiste. C'est un pays dont beaucoup d'habitants *bouddhisent* et influent volontiers, sans y regarder du plus près,

le culte de Bouddha et de sa suite à celui des divinités nationales (comp. notamment les pp. 255, 262 et *passim*).

C'est pourquoi j'ose maintenir la justesse du titre que j'ai adopté : *La Religion chinoise*, sans nier pour cela qu'il puisse être question de *Religions chinoises*. Mais il me semble évident, quand on embrasse du regard ce développement quarante fois séculaire du peuple le moins changeant qui ait jamais existé, qu'il y a chez lui en fait de religion un fond primitif et jusqu'à présent réfractaire à toute action dissolvante, qui finit par recouvrir et modifier profondément les éléments hétérogènes parvenus à s'introduire dans ses cadres immuables. L'islamisme et le christianisme eux-mêmes ont dû, à bien des égards, se mouler dans ses formes permanentes.

Sans doute on peut signaler des époques où ce fond natif, susceptible d'aboutir à la froide correction du confucéisme aussi bien qu'aux dévotions convulsives du taoïsme, s'est engagé de préférence dans des tendances spéciales, déterminées, qui ont pu prétendre temporairement à la prépondérance. Mais cette prépondérance n'a jamais été absolue, le fond natif s'y est toujours opposé, et ce qui le caractérise encore de nos jours, à côté de sa répugnance contre tout ce qui n'est pas authentiquement chinois, c'est son étonnante facilité à s'assimiler ce qui lui convient, en le transformant à sa mode, des éléments hétérogènes qui ont réussi à porter ses murailles. M. de Harlez très judicieusement fait observer que c'est le taoïsme qui a ouvert au bouddhisme les portes du Céleste Empire, et qu'il s'est opéré un singulier amalgame entre l'école taoïste indigène et la nouvelle religion venue de l'Inde et du Thibet, au point qu'il est souvent très difficile pour un Européen de distinguer l'une de l'autre. C'est même cette résistance invincible de l'esprit chinois à toute transformation radicale, résistance qui ressort de toute son histoire, qui servira de point de départ à la principale objection que j'ose élever à l'encontre de la théorie historique du professeur de Louvain.

M. de Harlez a de la peine à se figurer que les idées chinoises concernant l'état de perfection sociale et religieuse qui aurait

distingué les règnes plus ou moins légendaires des premiers *Ti*, ou premiers empereurs, sont en Chine une illusion rétrospective, où se condense, plus énergiquement que partout ailleurs, la propension de tant de peuples à reporter sur leurs origines la réalisation de l'idéal auquel ils aspirent. En Chine, cette illusion atteint son maximum d'intensité et, à l'exception de Lao-Tseu, tous les sages chinois, à commencer par Confucius, l'ont pleinement partagée. Qu'il y ait eu, dans cette antiquité naissante, des chefs intelligents et animés d'un esprit vraiment civilisateur, là n'est pas la question. Il faut bien que cette antique civilisation chinoise ait commencé, comme tout au monde, et qu'elle ait eu des faiseurs et des promoteurs. Mais s'imaginer que, dans cette antiquité si reculée, les premières tribus chinoises, établies sur les rives du fleuve Jaune, étaient déjà en possession de la sagesse devant laquelle se pâmait ce brave Confucius, en particulier d'une religion presque monothéiste et d'une haute morale individuelle et sociale, c'est admettre une exception tellement contraire à toutes les analogies qu'il faudrait des documents contemporains et de première autorité pour y croire. Nous ne connaissons la haute antiquité chinoise que par les *Kings*, transcrits et commentés par l'école confucéenne. Détruits sous le terrible empereur brûleur de livres, Chi Heng-Ti, leur reconstitution n'est certes pas de nature à écarter tout soupçon de remaniements et de modifications opérés par les lettrés qui les remirent en lumière. Il est, dans tous les cas, bien singulier que, tels qu'ils nous sont parvenus, ils semblent n'avoir été composés que pour donner raison au confucéisme. On peut déjà étendre ce soupçon à Confucius lui-même. M. de Harlez se contenta à trop bon marché, quand il invoque, pour établir la complète authenticité des textes recueillis par le célèbre maître, son profond respect des documents antiques et l'impossibilité de les modifier en face de lecteurs familiers avec les originaux. Voilà des scrupules et des impossibilités que l'antiquité ne connaît nulle part. C'est en des points où son esprit, sa morale littéraire, sa logique diffèrent le plus des nôtres. Est-ce que Platon croyait faire tort à Socrate en lui endossant, dans ses *Dialogues*, des

théories spéculatives, auxquelles Socrate ne pensa jamais? Est-ce que Marcion, quand il corrigea l'évangile de Luc, pour en faire un document tout à fait paulinien, se laissa arrêter par la réflexion que beaucoup de ses contemporains, connaissant l'évangile authentique, pourraient lui reprocher de l'avoir altéré systématiquement? Combien d'autres exemples semblables ne pourrions-nous citer! Toutes les fois, dans l'antiquité, qu'un penseur se fit une idée arrêtée de ce qui avait *dû être* la réalité au temps décrit par les documents dont il escomptait l'autorité à l'appui de ses dires, ou qu'il crut pouvoir parler dans l'esprit, la tendance, conformément aux principes du maître dont il aimait à se proclamer le disciple, il ne se gêna jamais beaucoup pour opérer la suppression de ce qui le contrariait ou pour ajouter ce qui lui plaisait. Je soupçonne fort que ce fut surtout par voie de suppression que le confucéisme procéda, sans oser pourtant l'affirmer, parce qu'on y voit trop peu clair. Les quelques passages des *King*, où se révèle pourtant un état de choses peu conforme à l'idéal confucéen, n'en sont que plus significatifs et suffisent pour révoquer en doute la réalité de cet âge d'or dans la contemplation duquel tous les adeptes du confucéisme se sont toujours recueillis avec tant de componction. Historiquement leur âge d'or vaut tout juste autant que celui d'Hésiode.

Ce serait dans cette époque primitive que les premiers Chinois, venus, selon M. de Harlez, des confins de l'Assyrie (hypothèse qui nous paraît aussi inraisemblable qu'elle est gratuite), auraient apporté, sur les bords du Hoang-Ho, avec une civilisation assez avancée (p. 39), une religion presque monothéiste, fondée sur le culte de Chang-Ti, le Maître suprême, invisible, suprécéleste, mêlée seulement d'une certaine démonolâtrie. Si la religion chinoise s'est, par la suite, remplie d'éléments polythéistes et beaucoup plus grossiers, cela tient, dit-il, au mélange des immigrants avec les populations préhistoriques dont ils firent la conquête, et, en particulier, à la prise de possession du trône impérial par la dynastie des Tcheou (xii^e siècle av. J.-C.), qui n'était pas de sang chinois et qui patronna les croyances superstitieuses des indigènes. Si en est ainsi, et cela nous paraît

bien aventure. Confucius se paya d'une belle chimère, quand il fit son voyage dans la ville impériale de son temps pour se renseigner pertinemment sur les rites politiques et religieux de la résidence des empereurs Tcheou. C'est là qu'il espérait pouvoir étudier sur place la tradition la plus antique de la Chine et, malgré quelques déceptions provenant des hommes, il en revint enchanté de ce qu'il avait vu (*Lun-Fu*, III, 15) : « Je comprends maintenant, dit-il, pourquoi la maison de Tcheou est parvenue à l'empire. » Est-ce que le souvenir des origines hétérogènes de cette maison et de l'abaissement, favorisé par elle, de la religion primitive était totalement oublié ? Ou bien, cette hétérogénéité et cette fâcheuse influence ne seraient-elles qu'une supposition arbitraire d'un ingénieux analogue ? C'est un peu comme le portrait qu'il nous fait de Confucius, qui n'aurait passé la plus grande partie de sa vie à courir d'État en État que pour admonester les princes et les rappeler aux sentiments de leurs devoirs. Il faudrait ajouter qu'il cherchait partout un prince qui consentit à le prendre pour ministre. C'était certainement à bonne intention et parce qu'il se croyait seul capable de faire le bonheur du peuple. Mais il n'est pas d'ambitieux aspirant au pouvoir qui ne nourrisse cette intime conviction.

Comme complément et confirmation de sa théorie sur les antiquités de l'histoire chinoise, M. de Harlez cherche à établir, avec un grand luxe de citations, que *Tien*, le Ciel, et *Chang-Ti*, l'Empereur suprême, sont originellement très distincts. *Tien*, c'était le Ciel des polythéistes indigènes et préhistoriques, le Ciel visible et matériel, se prêtant à toutes les absurdités du naturalisme ; *Chang-Ti*, c'est le dieu suprême, unique, invisible, spirituel. C'était le seul vrai Dieu des premiers Chinois et c'est plus tard, surtout à partir de ces malheureux Tcheou, que *Tien*, obscurci de plus en plus la notion de *Chang-Ti*, se substitua à lui dans la dévotion populaire et finit par être son synonyme. On peut certainement accorder à M. de Harlez que *Chang-Ti*, nom honorifique, s'associe plus aisément à des notions élevées de la divinité que *Tien* qui désigne immédiatement la voûte bleue. Cela suffirait-il pour stipuler qu'il s'agit là de deux êtres différents ? C'est

un peu comme la nuance qui distingue, en hébreu, Jahvé d'Élohim. Ce dernier nom pouvait s'appliquer à des dieux autres que celui d'Israël, Jahvé était un nom incommunicable. Il n'en est pas moins vrai qu'à chaque instant, dans la Bible, les deux noms désignent le même être divin. Il y a eu certainement parmi les Chinois de notables différences dans la hauteur ou la grandeur des vues énoncées sur le Dieu suprême. Mais je ne sache pas qu'aucun d'eux ait jamais enseigné qu'il ne fallait pas confondre Tien et Chang-Ti et qu'on devait, au contraire, les distinguer soigneusement. L'opinion contraire est celle de tous les autres sinologues à ma connaissance, et si j'avais le temps de commenter les citations alléguées par M. de Harlez, il me semble qu'il ne serait pas difficile de montrer qu'il en tire des conséquences qu'elles ne contiennent pas. Confucius, lui-même, identifiait parfaitement Tien et Chang-Ti et employait plus souvent l'expression de Tien, par exemple quand il parlait des relations de l'homme avec la divinité et de la mission qu'il croyait avoir reçue du Ciel. Sans doute ce n'était pas de la voûte céleste matérielle qu'il parlait ainsi. Cette voûte n'était certainement pour lui et, au fond, n'a jamais été pour ses adorateurs que la manifestation, la forme visible, le revêtement, pour ainsi dire, de l'esprit dont on la croyait vivifiée. L'homme, jamais et mille part, n'a adoré un être matériel quelconque sans le croire animé. C'est encore une remarque que nous nous permettons d'opposer à certaines articulations de M. de Harlez qui, par moments, semble supposer le contraire, comme s'il avait quelque peine à saisir ce principe de toute mythologie.

Je crois aussi devoir signaler plus d'un jugement qui étonne les lecteurs familiers avec l'histoire comparée des croyances religieuses. Par exemple, il est évident que, dans la religion chinoise sous toutes ses formes anciennes et récentes, il faut accorder une très-grande place à l'animisme. Le culte des ancêtres n'est lui-même qu'une branche très importante de cette disposition enracinée. Est-ce à dire pour cela que l'animisme en Chine ait absorbé les éléments naturalistes de la religion primitive? Des textes formels, on peut l'affirmer, attestent l'antiquité de

culte rendu en Chine aux fleuves, aux montagnes, à certains corps célestes. — C'est à leurs génies, à leurs esprits qu'on rendait ce culte, nous dit-on, et non pas aux objets matériellement visibles. — Cela est certain, mais il n'en a jamais été autrement ailleurs. Il est clair que lorsqu'on adressait des invocations ou qu'on sacrifiait à un fleuve ou à une montagne, c'est bien parce que l'on croyait que le fleuve ou la montagne étaient conscients, animés, personnels, en un mot qu'ils avaient un esprit. Maintenant la tendance universelle de l'animisme, s'étendant jusqu'à la nature humaine, a toujours été d'admettre entre l'objet matériel et son esprit à la fois un lien de nature et une distinction telle que l'esprit pouvait se détacher de son corps visible et s'en éloigner, y rentrer à volonté. L'âme d'un homme en est, elle aussi, très capable : l'âme ou la personne proprement dite d'une montagne, d'un fleuve, d'un rocher, d'un défilé, d'un arbre, d'un animal l'est également. De là la croyance qu'on rencontre des esprits partout et leur masse devient très souvent anonyme. Ce sont des « esprits », c'est là tout ce qu'on en sait. Mais cela n'implique pas le moins du monde que les objets matériels adorés n'aient pas chacun leur esprit particulier. Chang-Ti est l'esprit du ciel et il en est de même de tous les phénomènes pris comme objets d'adoration. Dire que l'on n'adore pas la montagne, mais le génie ou l'esprit de la montagne, c'est comme si l'on disait qu'en se prosternant devant l'empereur, le sujet chinois ne pense qu'à l'âme impériale, et nullement au corps visible du souverain. La réalité est qu'il unit le corps et l'âme dans l'unité de la personne impartiale. Il fait de même devant les objets naturels, auxquels il sacrifie ou dont il invoque les bonnes grâces.

Je ne saurais admettre non plus la supposition que fait M. de Harles à propos des « Six Honorés » dont il est question dans le fameux texte de *Chou-king*, relatif au sacrifice de l'empereur Chou, un des textes les plus significatifs parmi ceux qui déterminent la nature de l'ancienne religion chinoise. Il est dit là que Chou sacrifie à Chang-Ti, puis aux « Six Honorés », puis aux montagnes et aux fleuves, puis enfin à la multitude des esprits. On a proposé bien des explications de cette mention

mystérieuse des Six Honorés. Les Chinois eux-mêmes ne savent plus au juste ce que cela veut dire. J'ai, non sans hésitation, proposé une interprétation qui me paraît fondée sur l'analogie du passage lui-même et de dévotions qui sont restées populaires. Je soupçonne qu'il s'agit de corps célestes, du soleil, de la lune et de quatre étoiles ou constellations, toujours regardées en Chine comme présidant au cours régulier des saisons. M. de Harlez contredit cette explication, en se fondant sur ce que les Chinois n'adorent pas le soleil et la lune, ni les Mongols non plus. Quant aux Chinois, cette assertion me paraît contraire à des informations très positives, provenant des observateurs les plus compétents. Le culte de ces deux astres n'est pas prépondérant en Chine comme il l'a été ailleurs, mais il n'y est nullement inconnu (comp. J. Edkins, *Religion in China*, trad. de M. Milloué, pp. 85-104). Quant à celui des étoiles présidant aux quatre saisons, il fait encore partie de la religion impériale. Il est de plus inexact de dire que le culte du soleil soit étranger aux populations mongoles. M. de Castrén le signale très positivement, bien que, précisément comme en Chine, ce ne soit pas là non plus le culte par excellence. Mais je ne pourrais accepter l'explication proposée par M. de Harlez, qui incline à voir dans les Six Honorés six ancêtres de l'empereur Chou. Le contexte s'y oppose. Le Ciel souverain est le premier adoré, puis les « Six Honorés », puis les montagnes et les fleuves, enfin les esprits. Les divinités comprises entre le Ciel et les fleuves et montagnes doivent être aussi des objets visibles, des êtres de la nature objective; le culte animiste ne vient qu'après les trois catégories naturalistes.

Je ne trouve pas non plus que le « savant professeur ait résolu le problème posé par cette contradiction inhérente à l'esprit chinois qui veut que l'autorité impériale soit une délégation du Ciel, et qui pourtant admet que mille et mille fois le peuple opprimé a usé légitimement du droit d'insurrection contre un pouvoir devenu odieux. On se demande en vain à quel signe, au moment où l'insurrection se déclare, lorsque l'empereur attaqué se défend avec ses magistrats et ses soldats, le peuple reconnaît-il c'est l'empereur ou les révoltés qui sont dans le droit

divin. Car enfin il n'arrive jamais que la chose soit évidente pour tout le monde à la fois. Il est possible de prendre la justice sévère pour de la tyrannie ou de se laisser égarer par des calomnies intéressées. M. de Harlez (p. 90) croit que cela va tout seul dans la théorie chinoise. « Dès que le lieutenant du Maître céleste, qui n'a de pouvoir que pour le bien, devient prévaricateur et oppresseur, le Ciel, le souverain Maître le rejette et en choisit un autre en faisant briller ses vertus, de façon que le peuple le voit et le reconnaît comme l'élu d'en haut. Dès lors la révolte est muvrepie. » Je ne crois pas avoir besoin de montrer que c'est là répondre à la question par la question.

Encore un point qui a son importance historique.

Lorsqu'on cherche le milieu dans lequel le taoïsme après Lao-Tseu et Confucius, trouva ses premiers adeptes, on ne peut s'empêcher d'être frappé de la mention faite par le *Lun Yu* d'individus mécontents, brochant avec la société chinoise de leur temps, comme Lao-Tseu lui-même, et n'ayant aucune confiance, toujours comme Lao-Tseu, dans les procédés dont Confucius et les siens espéraient tirer la réforme et la régénération de l'empire. Leur existence n'est nullement une chimère de l'imagination. Elle est attestée par des textes. Il est tout simple de penser que si les écrits et les tendances de Lao-Tseu trouverent des partisans, ce fut surtout parmi ces hypocrites qui, comme lui, voyaient le mal, s'en indignaient, mais, comme lui, refusaient de se jeter dans la mêlée pour travailler à le faire disparaître. Pourquoi donc contester que c'est parmi eux que la doctrine de Lao-Tseu rencontra ses premiers partisans? Elle perdit vite, il est vrai, son premier caractère, elle finit par devenir un grimoire de magie et un ramassis de superstitions ridicules. Mais cela ne put se faire du jour au lendemain. En attendant, il fallait bien qu'elle prit racine quelque part, et je ne vois pas pourquoi on éliminerait du champ de l'explication ces exilés volontaires dont l'humeur paraît avoir été si semblable à celle de Lao-Tseu lui-même.

Nous devons enfin signaler, à l'éloge de M. de Harlez, le soin consciencieux qu'il a pris de dégager ses aperçus historiques de

toute connexion calculée avec les hypothèses d'une théologie arriérée s'est servie, comme si c'étaient des certitudes, pour étayer les prétentions absolutistes de la doctrine traditionnelle. Que de fois, en Chine comme dans l'Inde et en Égypte, n'avons-nous pas vu prôner de prétendues confirmations qui s'évanouissaient régulièrement à la lumière d'un examen plus approfondi ! Cependant nous nous demandons involontairement jusqu'à quel point le professeur de Louvain n'a pas été déterminé, à son insu probablement, par une complaisance marquée pour les explications hasardeuses qui laissent tout au moins la porte ouverte à des rapprochements de la tradition chinoise avec la tradition sémitique, dans le sens par exemple des conclusions si risquées de M. de Lacouperie. Peut-être qu'il serait tenté de nous renvoyer la balle en nous accusant nous-même de préférer d'avance celles qui supposent l'indépendance entière des deux traditions. Eu quoi il se tromperait. Nous n'avons sur la question aucun parti-pris et nos propres tendances nous laissent à ce point de vue dans un état de complète indifférence ou plutôt de complète impartialité. La tradition d'Israël, très voisine de la tradition chaldéenne, sur les origines et les premières évolutions de l'humanité, est très remarquable, très instructive ; elle ne saurait pourtant passer pour une reproduction exacte et complète des premières antiquités de l'espèce humaine. Si l'on peut démontrer un lien de filiation ou de parenté entre elle et des traditions non sémitiques, nous n'avons d'avance aucun préjugé contre une telle conclusion. Mais, jusqu'à plus ample informé, nous sommes avertis, par les études comparées, des analogies plus ou moins frappantes que présentent les vieilles traditions dans des milieux dont il est impossible de concevoir les rapports mutuels aux époques relativement avancées où les origines furent l'objet de la réflexion. Par conséquent, nous préférons de beaucoup les étudier chacune à part et en appeler à l'unité générique de l'esprit humain — dont ces analogies sont une des plus grandes preuves — pour expliquer les ressemblances. Ce travail doit s'opérer sans oublier les différences de milieu, de race, d'intelligence et de principe religieux qui peuvent expliquer les dissimilitudes. Or celles-ci sont trop pro-

fondées, trop radicales, pour favoriser l'hypothèse d'un hémisphère commun. Il faut, en tout cas, partir de l'idée que partout l'état primitif a été très bas, extrêmement bas, et que des masses d'êtres humains étaient éparpillés partout où ils avaient trouvé la possibilité matérielle de vivre, avant qu'en quelques lieux favorisés il se trouvât des intelligences assez aiguisées pour s'intéresser à la question de savoir d'où tout ce qu'on voyait avait bien pu venir et à quoi il tenait qu'en fût ce qu'on était.

ALBERT REYNAUD.

CHRONIQUE

FRANCE

Annales du Musée Guimet. — Les *Annales du Musée Guimet* se sont augmentées au début de l'année de deux gros volumes, les tomes XXII et XXIII. Le premier (xxxv et 717 p.) contient la suite de la traduction du *Zend-Avesta*, par M. James Darmesteter. Nous avons signalé déjà l'originalité et le caractère particulier de cette traduction après la publication du premier volume (cf. *Revue*, t. XXVI, p. 102-103). Celui-ci continue la *Largie*, soit le *Tarnt* et le *Vaspred*. Le volume que nous annonçons ici donne les débuts de la législation et de l'épopée du Zoroastrisme, soit le *Vendidad*, les *Yashts*, et le livre des prières recitées par les fidèles dans les circonstances ordinaires de la vie, soit le *Khorde-Avesta*. M. Darmesteter expose, en effet, et traite à part le *Sima* et les *Yashts* que les manuscrits et les éditions européennes comprennent parfois dans le *Khorde-Avesta*.

La plus grande partie de ces documents a déjà été traduite par M. Darmesteter en anglais dans les vol. IV et XXIII des *Sacred Books of the East*. Et un seul le second volume de la traduction française offre dans moins d'intérêt que le premier. Mais, outre l'avantage très grand qu'il y a pour nous et pour tous les tributaires de notre langue à posséder une traduction de l'*Avesta* en français, même par un maître de notre langue, il est aisé de constater que M. Darmesteter ne s'est pas borné à reproduire une œuvre déjà faite, mais qu'il l'a revue, complétée et enrichie d'un commentaire plus abondant et plus ouvert.

L'introduction fait connaître la place des documents traduits dans la littérature sacrée du Zoroastrisme. « À l'époque des Sassanides, nous dit l'auteur, elle formait un tout divisé en vingt et un livres ou *Nashs*, ou souvent des vingt et un mots de l'*Alfons Vârya*. » « Les vingt et un *Nashs* de l'*Avesta* avaient été repartis plus ou moins artificiellement en trois classes, comprises chacune de sept *Nashs*. Il y avait sept *Nashs* dits *ghâthas* ou *gâthiques*, comprenant le *Solt-Yasht*, qui se rapporte, même à des matières étrangères, dans notre *Yasna*, et autour duquel s'étaient développés et groupés les dix autres *Nashs*, commençant, développant, complétant ce texte central. Puis venaient sept *Nashs*, dits *dâst* ou *légens*, c'est-à-dire ayant pour objet les lois civiles, penales et religieuses. Venaient enfin les *Nashs* dits *hâdâh-Mênâvâh*, qui traitaient des sujets mixtes, historiques, légendaires, scientifiques. Le *Vendidad*

est le type des Naëhs légers; mais ce n'était pas le seul. Ce n'est donc pas le culte des luxureuses, mais une action de sa seule » (p. vi).

Le principe qui domine le Vaidikâ, c'est que la pureté est, après la naissance, le plus grand bien pour l'homme; aussi faut-il éviter la souillure ou s'en purifier à tout prix. Les Zoroastriens ont eu fort justement que le malin est le principal foyer d'impureté et l'eau son principal contondant; mais ils n'ont pas reconnu la puissance purificatrice du feu et se sont appliqués, au contraire, à en écarter toute souillure. Ce qui autorise à penser, et nous semble, que l'on se trompe quand on attribue leur haineur des malvres et leur aversion de la souillure transmise par l'eau, à des considérations hygiéniques.

Nous ne suivons pas M. Darmesteter dans l'étude des crimes et des peines. On se demande si cette législation religieuse a jamais été appliquée. M. D. revienne son opinion en ces termes : « Ainsi la théorie fourrait au fanatisme un arsenal d'armes qui, généralement sans doute, dormaient dans l'enceinte du temple au dé l'eau, mais qui, sous sa prime sévère, pouvaient aisément sortir de l'ombre et frapper des crimes monstrueux » (p. xxiii). Cependant p. 104 se trouve que dans la période assénide, la seule où le Zoroastrianisme ait été la religion de l'Irak.

Quant aux Yaëts, ils renferment les textes dont la rédaction est l'élément essentiel du culte des Indes. Il y en a six-vingt, ou même dix-neuf, mais sans seulement sont authentiques. Ils ont six plus nombreux, chacun des trente pairs du mâle, en effet, est sous la protection d'un Ind et, dans le Sîrâs actuel, nous avons l'ensemble des trente formules dans lesquelles on invoque ces trente divinités. Très qu'ils nous restent ils offrent encore un grand intérêt à cause des détails qu'ils renferment sur la mythologie et sur l'épopée de la Perse. « L'examen des légendes héroïques décrites ou supposées par les Yaëts et l'ordre dans lequel les héros se succèdent dans les invocations conduisent à une conclusion importante, c'est que non seulement il y a accord parfait pour le Ind entre la légende héroïque de l'Avesta et celle que l'on trouve dans la littérature épique de l'époque persane, c'est-à-dire dans le Livre des Poésies et les Chroniques, mais que la succession et la chronologie même était déjà arrêtée et fixe d'une façon absolument précise » (p. xxiii).

Les dimensions trop considérables du volume n'ont pas permis d'y comprendre la traduction des Fragments de textes sans indits retrouvés dans l'ancienne littérature pehrv. Un bon sujet d'un appendice indépendant qui contiendra également l'Errata et les Index.

Le tome XXIII^e des *Annales du Musée Guimet* nous apporte la seconde partie, longtemps attendue, de la traduction du *Yé-king*, par M. P. Philastre. La première partie, en effet, sortait dans le tome VIII des *Annales*, date de 1885. On sait le problème insoluble que le *Yé-king* présente, aussi bien pour les sinologues chinois que pour les traducteurs européens. Quoique M. Philastre

est venu pendant vingt-cinq ans dans un milieu presque absolument chinois et qui par conséquent ne pouvait lui permettre une connaissance approfondie des coutumes chinoises, ce n'est pas étonnant que pour donner le *cléf de mystère*, jusqu'à présent les traductions du *Ti-tsing* sont aussi contradictoires entre elles qu'obscuras et incompréhensibles en elles-mêmes. Nous avouons franchement ne pas comprendre celle de M. Palluzy, comme les Chinois eux-mêmes ne comprennent pas l'original, les Européens sont excusables de ne pas comprendre la traduction (voir dans la dernière livraison du *Journ. asiatique*, janvier-juillet, p. 102, l'article dans lequel M. de Harlez confirme sa méthode d'interprétation du *Ti-tsing* par des témoignages empruntés au *Fou-tchou*, annales chinoises du x^e au x^e siècle avant notre ère).

Des *Annales du Musée* tirées au Musée lui-même il n'y a pas loin. Il faut reconnaître, avec tous les éloges qu'elles méritent, les nouvelles salles qui ont été inaugurées le 5 avril et livrées au public le 18, après une période où elles avaient été réservées aux invités munis de cartes d'entrée. Ces salles, auxquelles on accède par l'avenue d'Iéna, renferment les diverses collections rapportées de l'Extrême-Orient par nos explorateurs dans les vingt dernières années. Nous ne pouvons songer à détailler cet ensemble et à rendre compte par le menu des richesses éparses dans une quarantaine de grandes salles. Contentons-nous de dire pour cette fois que le Cambodge y est représenté par les estampages et les fac-similés du *lart khmer* rapportés par le lieutenant de vaisseau Delaporte; la Perse et l'Asie centrale, par les collections de Morgan et de Ujfalvy; la Cochinchine, l'Annam et le Tonkin, par les envois de MM. Brue de Saint-Paul-Lias, Aymonier, Dumoutier, Fournereau; l'Asie australe, par les objets dus aux explorations de M. Burcelet et du prince Henri d'Orléans; le Japon, par la collection Frémont; la Grèce, par la collection Varai; la Chine, par la collection du savant Néerlandais du Groot.

L'histoire des religions n'est pas seule intéressée à cet agrandissement considérable du Musée national; l'épigraphie et l'histoire de l'art y ont une large part. Cependant la vie religieuse de l'Orient y est représentée par un grand nombre de pièces très curieuses, spécialement dans la collection de Genot. Nous signalons en particulier la reproduction, sur une grande échelle, du temple de Pou-Sing-Tai-ti et de Ma-tai-pé, le rituel du soleil et le décès de la mer; avec tous les animaux du culte et les offrandes votives de leurs vestantes; — la double rangée de divinités et du personnage sacré qui forme, dans les temples du dieu soleil d'Anay et du dieu de l'enfer, la grande œuvre du saumure; — la série des mariages des déesses qui servent dans les temples à mettre en scène, sous forme dramatique, l'histoire religieuse, notamment le drame de la délivrance de la mère du Mon-Seu; — les reproductions du temple bouddhiste de Lam-Pô-ti, de l'autel du dieu chinois Kuan-yi; — un autel domestique chinois, grandeur naturelle, avec les personnages attachants; — un autel avec tous

les objets des cérémonies funéraires chinoises, etc. Il n'existe nulle part ailleurs en Europe, à notre connaissance, une collection qui puisse être comparée à celle. Il faut l'étude pratique des religions de la Chine.

Avant de quitter le Musée Guimet nous rappelons encore que notre collaborateur, M. René Bégnaud, professeur à la Faculté des lettres de Lyon, y a donné du 27 février au 18 mars, une série de huit conférences sur l'origine et le développement de la religion et de la mythologie chez les Indo-Européens et principalement dans l'Inde et la Grèce. Voici les sujets qu'il a traités : I. La race indo-européenne. Les premières formes de sa religion. Les sacrifices. Les Védas. Les premiers livres religieux de la Grèce. — II. Origine et évolution de l'Hindouisme. — III. Dyaou, Zeus, Jupiter. — IV. Les dieux solaires et lunaires, La lune et la première divinité. Les astres. — V. Les enfers et les divinités infernales. Les démons. — VI. Le culte des morts. La métempsycose. La déification. — VII. Cosmogonie, Origine de l'univers, des mondes et de l'homme. — VIII. Développement de la religion dans l'Inde et la Grèce, Brahmanisme et Bouddhisme.

Les idées principales émises par M. Bégnaud au cours de ces conférences feront l'objet du second volume de la publication qu'il a entreprise sous le titre : *Le Rig-Véda et les origines de la mythologie européenne*, dont nous avons déjà noté dans nos lectures (t. XXV, p. 378) et à laquelle M. Barth a consacré quelques pages dans son « Bulletin des religions de l'Inde » (voir plus haut).

Autres publications relatives à l'histoire religieuse. — Dans la première livraison du *Journal asiatique* de cette année, M. Louis Faury publie un très intéressant mémoire qu'il a consacré à l'Épique indienne (voir notre « Chronique », t. XXVI, p. 370). Cette fois il s'occupe des représentations narratives du Brahmanisme. Pas plus que les Bouddhistes les Épiques ne sont d'accord ni sur le nombre, ni sur le nature de leurs enfers. Évidente pour les uns comme pour les autres, il y en a une très grande quantité dont quelques-uns seulement sont nominativement nommés. De ces derniers les Brahmanes en énumèrent exclusivement vingt et un, d'autres les sept ou vingt-huit. De se s'accordant par tout plus sur les catégories des coupables et les supplices qui leur sont infligés. Pour M. Faury, ce sont les Bouddhistes qui ont emprunté aux Brahmanes leur système infernal, mais pour le modifier et le repenser et créer ainsi des conceptions qui ont en partie passé de nouvelles dans le Brahmanisme. — M. Faury donne, en terminant, une table alphabétique des noms d'enfers qu'il a étudiés.

Le *Doyme grec* (Paris, Fischbacher; in-12 de 200 p.), par M. Henri Duss, professeur à la Faculté de théologie de Montpellier, n'est pas, ce que le titre du livre pourrait faire supposer, une étude sur l'influence médiata ou immédiate de la

pensée grecque dans la constitution du dogme chrétien. Il n'y a ni confirmation ni réjet des idées remarquablement exposées par son docteur Hatch dans son bon livre : *The influence of Greek ideas and usages upon the Christian church*. M. Bon s'est facilité la tâche. Il a consacré tous ses efforts à démontrer qu'il est absurde de repousser le dogme chrétien, parce qu'il est en partie d'origine grecque. Son livre est un traité philosophique et dogmatique, non un ouvrage historique. Nous n'avons donc pas à discuter ici les thèses qu'il a développées avec beaucoup de verve, mais on passe à côté de la vraie question qui est de déterminer dans la doctrine chrétienne la part de la spéculation rabbinique, judéo-alexandrine ou grecque et celle de l'enseignement original et authentique du Christ. On lira du reste ce petit volume avec intérêt et non sans profit, à cause des nombreuses idées venues à pleines mains par l'auteur.

En mentionnant ici le livre de M. H. Lichtenberger, *Le poème et la légende des Nibelungen* (Paris, Hachette; in-8 de 442 p.; 7 fr. 50), publié, il y a déjà plus d'un an, nous séparons un outil d'adult plus regrettable que le contenu des travaux français consacrés aux légendes et à la mythologie germaniques est très restreint. Voici de quelle façon M. Lichtenberger apprécie son ouvrage dans une étonnante livraison de la *Revue critique* :

« On ne saurait trop louer le travail de M. Lichtenberger sur le poème et la légende des Nibelungen. C'est le fruit d'une étude consciencieuse; il résume très nettement les embarras des savants d'Allemagne; il classe fort bien les matériaux dont le poème est construit. Le jeune érudit retracer d'abord l'évolution générale de la légende, passe en revue les documents directs qui nous la font connaître, apprécie l'importance de ces témoignages pour l'histoire de la tradition (sources de la légende dans l'Allemagne du Sud, éléments historiques, origine primitive), puis il étudie la légende du grand héros, du *Hart* entouré avec les flots du Rhin et qui « dans le vague du mythe qui l'environne, nous apparaît comme une puissance fatale, comme un être maléfique et formidable » (p. 104) — la naissance et jeunesse de Siegfried — Siegfried, Gunther et les trois filles — Brünhild dans la tradition norroise et allemande — la mort de Siegfried, les circonstances extérieures et la psychologie de cette légende — Attila dans l'histoire, dans la légende germanique et la tradition norroise, dans les similitudes que les sources allemandes ont gardées de la légende ancienne, dans la légende allemande moderne. — Kriemhild et Hagen — l'arrivée des Nibelungen au pays des Huns et Voltes d'Attila — la mort des Nibelungen et les personnages de Danwart, d'Ermin, de Bliedeger, de Dietrich de Bern. Il fait la critique de la théorie de Lachmann qu'il regarde avec raison comme une hypothèse sans preuves positives. Enfin, il apprécie — très longuement — l'œuvre littéraire, la façon dont les jongleurs ont transporté dans le poème historique l'idéal chevaleresque des romans d'aventures, façon superficielle, car « ce qui a changé, c'est avant tout l'âme même des personnages que leur aspect ex-

taire, leurs attitudes conventionnelles » (p. 234), il nous présente successivement le roi, le héros, la femme. L'appendice renferme un aperçu sommaire des questions que soulève la légende; l'auteur soumet les sources, collige les témoignages divers sur la Saga jusqu'au xix^e siècle, liste tous les ouvrages qui ont à l'heure actuelle une valeur réelle pour l'étude des Nibelungen. On pourra le chicaner sur quelques points de détail; mais son livre est le meilleur ou du moins, le plus clair, le plus vivant que nous ayons sur le sujet; il offre un tableau d'ensemble. La première partie mérite surtout des éloges, parce qu'elle est la plus difficile à traiter; il faut séparer les éléments du provenance diverses dont la réunion a donné naissance au lied des Nibelungen, montrer les phases successives par lesquelles passa la légende, faire la part des différentes générations qui se la sont transmise; malgré des fautes et quelques aberrations, grâce à une étude persévérante, à un esprit lucide et sagace, M. H. Lichtenberg est venu heureusement à bout de cette tâche si ardue.

M. René Basset, le maître des études berbères, professeur à l'Ecole supérieure des lettres d'Alger, a fait lire à part le rapport très court qu'il a présenté au sixième Congrès international des Orientalistes, à Londres, sur les Etudes berbères, éthiopiennes et arabes pendant les années 1887 à 1894. C'était une des idées les plus hautes des organisateurs de ce Congrès, d'avoir sollicité de spécialistes compétents une série de tableaux résumant les travaux publiés dans chaque section de l'orientalisme depuis le Congrès précédent, de manière à faire ressortir les progrès accomplis dans l'intervalle des sessions.

M. Basset a pris sa tâche au sérieux; il expose et il juge. Les chapitres concernant les études berbères et solénoconcernant les études éthiopiennes sont bien campées. Nous notons dans le second la condamnation très nette de la thèse soutenue par M. J. Halévy, qui a prétendu que les persécutés des chrétiens de Yémen, dont le fanatisme attira la première invasion éthiopienne, étaient non des juifs mais des juifs, mais des chrétiens.

Le surcroît le plus important est naturellement le rapport sur les études arabes de 1887 à 1901. Ici M. Basset a été circonspect sur son sujet; il laisse de côté les publications faites dans l'Inde et dans les pays musulmans, mentionne l'Inde dans l'*Orientalische Bibliographie*; il se contente de des travaux publiés en Europe, en Algérie et en Syrie, et en même il se fait connaître que ceux qui méritent d'être signalés ou critiqués. Nous citerons ici, avec quelques-uns, les approximations éthiopiennes, et arabes, des travaux de notre collaborateur, M. Louis Delaporte, et la conclusion apportée par M. Basset à la thèse que M. Goldziher a soutenue récemment : « Pour qu'on ne se fatigue pas les musulmans et les perses par expérience, la soustraction s'écrit que dans la formule, tellement dans les croyances. Malgré tous ses efforts, le Prophète n'a pu arracher de cœur et de l'esprit de ses fidèles, le sentiment du merveilleux et du sacré, celui qui pousse l'homme à se créer des intermédiaires entre lui et

un Dieu d'autant plus inaccessible qu'il est plus spirituel. De là le culte des saints, la croyance aux miracles et toutes les légendes qui fleurissent dans le monde musulman, surtout que dans n'importe quelle religion, même le catholicisme, même le bouddhisme. Et comme l'esprit humain est peu inventif, on s'est contenté de subjectiver des saints musulmans aux saints chrétiens, comme ceux-ci, au lieu des saints, avaient remplacé les divinités locales du paganisme, héritant de leurs attributions, de leurs attributs et parfois même de leurs noms » (p. 12).

M. Banet a publié aussi, l'année dernière, une brochure intitulée : *L'insurrection algérienne de 1871 dans les chansons populaires kabyles* (Louvain (Belg.),

Librairie religieuse du moyen âge a été traitée, l'année dernière, à un point de vue fort intéressant et trop souvent négligé dans les histoires ecclésiastiques par M. A. Peigné, dans *L'Eglise et les campagnes au moyen âge* (Paris, Contemp.; in-8 de vi et 292 p.). Malheureusement l'auteur est dominé par un parti pris et évolut de se contenter que les faits qui établissent les vertus des lieux et l'action bienfaisante exercée par L'Eglise, que la belle et copieuse collection de témoignages qu'il a soigneusement réunis, perd une grande part de sa valeur pour le lecteur incapable de contrôler ou de compléter par lui-même les assertions de l'auteur. Qui veut trop prouver ne prouve rien. Et c'est grand dommage, car il y avait là un beau sujet à traiter : le tableau de l'activité ecclésiastique dans les campagnes au moyen âge.

Le petit volume publié par M. Paulhan dans la « Bibliothèque de philosophie contemporaine », chez Alcan, sur *Joseph de Maistre et sa philosophie*, se ressent d'avoir été composé pour le prix d'inauguration, à l'Académie française, en 1890. C'est au sujet de Joseph de Maistre, plus que qu'on étudia soigneusement des milliers de ce personnage à l'égard et tout qu'il est plus les meilleures causes par son absolutisme intolérant, mais qui s'en marque pas moins dans l'histoire religieuse de notre temps comme le représentant d'une politique religieuse impérieuse. M. Paulhan est sûr des limites de l'étude académique, ce qui n'a pas permis de lui accorder le prix : il a'y est trop soigneusement conformé au cours de ce volume pour que ses appréciations sur Joseph de Maistre ne s'en soient pas ressenties.

L'histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 17 février* : Les bulles antiques par le Comité oriental allemand à Soufje (Haute-Syrie) ont été couronnées d'un brillant succès. M. le marquis de Vogüé fait connaître la première partie du rapport qui en a été publié. On a découvert une ville circulaire d'environ 800 mètres de diamètre, entourée d'un double mur flanqué de sept tours carrées et pourvus de portes monumentales. Deux palais latéraux ont 63-64 colonnes ; on a recueilli plusieurs milliers de fragments sculptés et de nombreuses inscriptions en hiéroglyphes des hiéroglyphes, ainsi qu'une stèle assyrienne du roi Assur-banin et trois

inscriptions sémitiques de la plus haute antiquité. Le plus nombreux de celles-ci remonte au 12^e ou au 13^e siècle avant notre ère; « tel un long trait, gravé sur le vêtement d'une statue du dieu Hadad, les caractères diffèrent peu de ceux de la stèle de Mesa. M. Joseph Halévy a écrit même jusqu'à l'encre, comme nos traductions partielles et provisoires, qu'il a communiquées à l'Académie. M. de Vogüé estime, comme lui, que la langue de l'inscription est de l'hébreu mêlé de quelques araméens et de mots empruntés à un vocabulaire inconnu. La seconde inscription est plus récente d'environ un siècle; le roi assyrien Tiglat-Pileser y est mentionné comme souverain du pays. Elle est gravée sur le bas-relief d'une statue d'un roi nommé Panammou. MM. Philippe Berger, Halévy et Sachau se sont appliqués, chacun de son côté, à l'explication de ce texte; la langue est la même que celle de la statue de Hadad, la troisième inscription est en araméen pur. Ainsi, la succession de ces textes nous fait assister à l'invasion graduelle de la langue araméenne, sous l'influence de la conquête assyrienne. M. de Vogüé se borne pour aujourd'hui à signaler ces monuments qui feront époque dans l'archéologie orientale, et dont l'étude future peut être le témoin de quelques-uns des nombreux problèmes que résout le socle d'histoire de la Haute-Syrie à ces époques reculées.

— *Séance du 3 mars.* — M. J. Halévy donne une nouvelle traduction de ces inscriptions de Sandjar, dont il avait déjà entrevenu l'Académie au mois d'avril de l'année dernière et que les Facultés publiées à Berlin lui ont permis d'étudier dans de meilleures conditions. D'après lui, la langue des deux grandes inscriptions n'est ni de l'hébreu, ni de l'araméen; ce sont des documents hébreux ou sémites. Or, sans d'ailleurs que pour M. Halévy les Sémites étaient des Sémites. Le plus ancien des deux inscriptions offre un intérêt tout particulier; elle établit, en effet, d'une manière parfaitement nette, que les Sémites de la Syrie, au 12^e siècle avant notre ère, croyaient à l'immortalité de l'âme et aux récompenses dans une vie future. Dans ce texte se voit Panammou le sémite, venant offrir de lui offrir une libation particulière, au moment de leur enterrissement, au pied des sanctuaires élevés en l'honneur du dieu Hadad. « Quand on aura dit, prononce mon nom et récité la formule : L'âme de Panammou boira avec toi, alors l'âme de Panammou boira avec toi. Mais celui qui négligera cette formule funéraire, verra son ancêtre repoussé par Hadad, et l'âme de Panammou boira avec Hadad seul. »

M. Halévy attache une grande importance à ce texte, parce qu'il a toujours soutenu que les anciens Sémites croyaient à l'immortalité de l'âme.

— *Séance du 19 mars.* — M. Giffroy, directeur de l'École de Rome, écrit à l'Académie que le Sultan, à l'occasion du jubilé de Léon XIII, a fait présent au Pape de l'inscription gravée d'Albarrana, évêque de Phrygie au commencement du 10^e siècle, où figure le poisson mystique. Cette inscription était déjà connue. — M. de Sion prépare une Notice sur les monuments de Musée sémitique du Vatican sous le pontificat de Léon XIII. Toutes les inscriptions par lui

quelles le Pape s'efforçait de faciliter le travail apostolique au Vainan, seront l'objet de rapports spéciaux.

M. G. Schliöberger entretient l'Assemblée d'un livre chrétien très ancien auquel par le Musée de Louvre, la France antérieure, sculptée, représente un apôtre prêchant au milieu d'une foule d'auditeurs vêtus de costumes analogues à ceux des personnages des mosaïques de Ravenne. Il s'agit peut-être de saint Paul prêchant aux gentils. Les auditeurs sont groupés sous la porte d'une ville ou d'un palais, dont les principaux moments, de formes très diverses, sont figurés au relief, peuplés de petits spectateurs qui, penchés aux balcons et aux balcons, écoutent aux côtés la prédication du saint. La disposition très particulière des édifices, l'irrégularité voulue avec laquelle ils se dressent les uns à côté des autres, la variété des caractéristiques de leurs formes, la présence d'une vaste portique demi-circulaire surmontée, toutes ces circonstances réunies permettent de supposer que l'artiste a voulu représenter une scène en particulier, celle probablement très connue.

M. l'abbé Duchesne indique au rapprochement entre deux détails de cette mosaïque et deux épisodes de la prédication de saint Paul. En Troade, les Actes des Apôtres racontent d'un jeune homme qui s'endort près d'une fenêtre et tombe sur le sol : à droite du tableau, on voit une figure d'homme qui a la moitié du corps en dehors d'une fenêtre. A l'homme, selon la légende du saint Théo, le jeune saint, écoutant de sa fenêtre l'Apôtre qui prêchait dans une maison voisine, était si absorbé par l'importance de saint Paul que sa mère ne pouvait le décider à s'éloigner : les figures de la mère et du fils se voient à gauche de l'œuvre, faisant pendant à celle du jeune homme qui tombe de la fenêtre.

M. Clermont-Ganneau cite à l'appui du relief biblique bien connu, du passage du Jourdain à pied sec par les Israélites, un fait raconté avec toute la précision d'Herodote par l'historien arabe Rowaïr : en l'an 1297 de notre ère, pendant une crue du Jourdain, l'écoulement d'un amoncellement surplombant le fleuve arrêta pendant quinze heures l'écoulement des eaux. On profita de cette interruption du courant pour travailler à pied sec à la réparation des piles d'un pont construit par les rois des Sarrasins. Les ruines de ce pont subsistent encore à une distance de quelques kilomètres au nord de Jéricho. Il était situé entre Dham et Qatrah. — Dans la séance du 24 mars, M. Clermont-Ganneau s'est attaché à prouver que l'interruption subite du cours du Jourdain relatée dans le livre de Josué a dû se produire au même endroit, près de Damié, jadis Admah.

— Séance du 29 mars : M. Barth interprète deux inscriptions rapportées par M. Poussin de la vallée supérieure du Minus. La première, en caractères, sans doute, provenant vraisemblablement du VIII^e siècle de notre ère, est le plus ancien témoignage authentique connu du Bouddhisme dans ces régions. Ce mot Bouddhisme était, au VIII^e siècle, ce qu'aujourd'hui c'est le mot Allah qui domine. — La seconde inscription, en pâli, figure avec une image des piles

saute du Boudha; elle montre la ressemblance exacte de l'image avec la déesse imprimée au pied droit du bouddha du pin d'Adon, dans l'île du Caplan, et au moment même, le jeudi, 11 avril 1876, par un natif indien nommé Crimé-ducien, du temps du roi Mahādharmarājāsūrya.

— Samedi 7 avril : M. l'abbé Duchesne expose l'opinion émise par un certain allemand, M. Bruno Knoch, l'abbé lequel la « Vie de sainte Geneviève de Paris » serait l'œuvre d'un Français de la fin du xiv^e siècle. M. Duchesne maintient et justifie l'opinion traditionnelle qui attribue ce document au vi^e siècle, peu après la mort de la sainte.

— Samedi 14 avril : M. Julien Huvé achève la lecture du mémoire de M. Félix Robson sur l'état religieux de la Grèce et de l'Orient à l'époque d'Alexandre.

Au Congrès des Sociétés savantes qui a été réuni après Pâques, il n'y a guère à signaler ici que deux ou trois communications aux Sections d'archéologie et d'histoire : celle de M. Heiler, professeur à la Faculté de droit de Poitiers, sur l'habitude conservée par les habitants de la Gironde, de mettre une paille de seigle dans les cerceaux, habitude d'origine persane (d'après A. Caumont); — celle de M. Collinet sur un usage conservé à Saint-Pierre de Maimon, à la procession des Rogations : chaque fidèle se munir d'un bâton blanc, tenu par l'extrémité avant la cérémonie et, à son retour, le planter dans son jardin comme préservatif contre les malades, surtout contre la foudre; — celle de M. Vernet, de la Société archéologique de Quimper, sur la mise des saluts populaires de Bretagne, rompus de détails intéressants qu'il est impossible de résumer; — et celle celle de M. le lieutenant dans une les dolmens de la Tamise centrale, offrant la plus grande analogie avec ceux de Bretagne. Quelques-uns cependant portent des traces de taille, ils ont servi à recouvrir des corps pendant la période romaine.

Société savante : L'Avesta et le Zoroastrianisme. Deux la séance du 6 février M. Darmasteter, après avoir rappelé les conclusions de sa dernière communication, établit, d'après la tradition historique des Perses, que l'Avesta a été formé au cours des trois premiers siècles de notre ère, du règne de Volagès I^{er} à celui de Sapor I^{er}, mais en faisant les bases qui sous-jacent dans les traditions de l'Avesta et, en particulier, de la partie la plus ancienne de l'Avesta, les Gâthas, l'œuvre de Zoroastre. D'après le Boudhisme, la citation matérielle a été précédée d'une œuvre purement idéale du monde, qui a duré trois mille ans, sans forme intelligible, avant de créer la forme sensible. Le Boudhisme date de l'époque arabe, mais repose sur un état de l'Avesta, le Boudha, qui, comme on le voit par Canajet qu'on donne le Dikart, contenait la même œuvre; il existe encore un fragment du Boudha, qui lui-même a été de la sorte. Or cette théorie n'est que la théorie des idées platoniciennes appliquée à la cosmogonie, et Platon d'Alexandre présente déjà la même application : il

évangéte que Dieu, voulant créer le monde sensible, a commencé par créer comme modèle un monde intelligible.

L'Arcté est immédiatement au-dessous d'Atour un être nommé *Volu Mân*, « le bon sens », qui s'est mis entre lui et la pensée divine et qui est la première création d'Atour et son instrument dans la création du sens du monde. Il représente aussi l'humanité et donne son sens à l'homme idéal. Il est l'intermédiaire de la révélation de Dieu à l'homme et l'intercesseur de l'homme auprès de Dieu. Or toutes ses caractéristiques sont celles que Plotin prête au Logos, premier-né de Dieu, son intercesseur dans le monde, représentant de l'homme idéal, intermédiaire et intercesseur.

Volu Mân est la première de ces abstractions personnifiées, désignées sous le nom d'Amshaspands qui, comme lui et avec lui, commencent, avec Atour, à la création et au gouvernement du monde. Les Amshaspands ont un nombre de six. Plotin aussi met entre Dieu et le monde six abstractions dont le Logos est la première : la volonté est la Puissance royale, à laquelle, qui répond immédiatement au troisième Amshaspand, Khshathra vairyâ, le Génie de son gouvernement. Les autres Platoniciens n'ont point de correspondant dans la liste avestique, ce qui empêche d'attribuer un rapport de la Basilique et de Khshathra aux valeurs hiérarchiques spéciales. Le rapport n'est pourtant pas accidentel. Il prouve la communauté d'atmosphère où se mouvaient l'auteur des *Gilhas* et Plotin. C'est déjà l'atmosphère gnostique : les *Gilhas* sont le premier monument du gnosticisme, mais d'un gnosticisme pratique et tout tourné vers la morale (représenté d'après le *Journal asiatique*, janvier-juin 1925, p. 155-159).

Nécrologie. — Le 11 avril, est mort, à Paris, M. Adolphe Franck, membre de l'Académie des sciences morales et politiques, professeur honoraire au Collège de France, l'auteur du *Dictionnaire des sciences philosophiques*. M. Franck était plutôt philosophe qu'historien ; plusieurs de ses travaux numériques l'ont amené sur le terrain de l'histoire religieuse. Le plus intéressant et le plus curieux est son livre bien connu sur la *Kabbale et la philosophie religieuse des Hébreux*.

ANGLETERRE

Un nouveau manuscrit des évangiles. — M. Rendel Harris est en possession d'un nouveau exemplaire de la *Vernon Springs* des quatre évangiles. C'est la reproduction photographique, prise par deux dames (M^{lles} Lewis et Gilbert), d'un palimpseste du monastère de Saint-Catherine, au Sinaï, le même monastère où Tischendorf a trouvé en 1844 le célèbre manuscrit du Nouveau Testament, connu sous le nom de *Sinaiticus*. Ce palimpseste est malheureusement en très mauvais état. Il faut donc attendre la publication du déchiffrement entrepris par M. Rendel Harris de concert avec MM. Beasley et Beckett, avant de se prononcer sur l'importance de la découverte. Un bon manuscrit de la

version syriaque des évangiles serait d'une valeur inestimable pour la critique du texte; or l'examen sommaire auquel s'est livré M. R. Harris a conduit à penser que, depuis la découverte du *Sinaiticus*, aucun manuscrit de cette version n'a été ajouté à ceux qui ont servi à l'établissement du texte critique. On sait que jusqu'à présent nous ne possédons que des fragments de la seule traduction syriaque, la *Peshittâ*. Le nouveau texte contient les évangiles en entier, sous le titre « *évangiles séparés* », et l'on peut même se demander s'il ne nous donne pas une version plus ancienne que la *Peshittâ*, usitée dans l'Eglise de Syrie par opposition au *Diathecon* de Talies. On ne saurait trop féliciter les savantes dames qui ont découvert ce trésor, de l'authenticité, de la pureté et de la persévérance dont elles ont fait preuve tant dans leurs négociations avec les moines que dans le dépouillement et la photographie du manuscrit.

Publications récentes. — R. S. Copleston, *Buddhism primitif* (qui paraît en *Magazine and in Ceylon* (Londres : Longmans). L'intérêt principal du livre publié par l'évêque missionnaire, M. Copleston, procède de la connaissance approfondie de la population bouddhiste de Ceylan, au milieu de laquelle il a passé de longues années. Il confirme largement ce que tous les voyageurs nous rapportent sur l'état religieux des populations bouddhistes, savoir que les profondes spéculations des écoles demeurent entièrement étrangères à la masse populaire et que celle-ci, à Ceylan comme ailleurs, est plongée dans la superstition la plus effroyable, s'agissant d'une préoccupation religieuse que de se rendre les démons favorables. A Ceylan il existe aujourd'hui une sorte de renaissance du bouddhisme bouddhiste, à laquelle l'auteur voit que l'influence européenne n'est pas étrangère. Mais son action, paraît-il, ne s'étend guère hors de la capitale et ne se fait pas même sentir sur les moines du pays. Le tableau que M. Copleston trace de la vie religieuse et morale de ces moines n'est rien moins qu'édifiant. Là comme partout le mot de Pascal se vérifie : « on veut faire l'ange; fait la bête. » Il convient toutefois de ne pas oublier que M. Copleston étant évêque missionnaire ne discute certainement pas les idées chrétiennes du tableau. Mais il y a aujourd'hui tant de gens qui ne voient que les beaux côtés de la morale bouddhiste théorique et qui nous présentent un bouddhisme idéal, qu'il n'est pas mauvais d'être averti, si l'on aime dire, par l'avocat du diable, à reconnaître la réalité actuelle du bouddhisme et tant que religion populaire, et à ne pas le blâmer d'une façon superficielle.

Pour ce qui concerne la connaissance de la littérature et de la théologie bouddhistes, il ne semble pas que l'évêque Copleston nous apprenne grand chose que l'on ne puisse trouver aussi bien dans les ouvrages de Max Müller, de H. H. Davidson ou de Max Williams.

Nouvelles diverses. — 1° La quatrième volume des *Gifford Lectures* de M. Max Müller a paru récemment sous le titre : *Theosophy or psychological religion*.

— 2° M. Henry H. Rowell a copié une série d'articles dans l'*Academy*

de son livre à démontrer que le texte véritable du livre d'Esdras, c'est-à-dire celui qui posséderait les Septante, n'est pas celui du livre qui, dans la Bible masorétique et dans les versions grecques de l'Ancien Testament, porte le nom d'Esdras, mais bien, le premier Esdras.

— J^r M. Bickerton Smith a publié chez l'auteur Black, à Londres, une nouvelle édition, très sérieusement revue et modifiée, de son remarquable essai de maintenance intitulé : *The Old Testament in the Jewish Church*. C'est un des meilleurs livres pour initier ou même instruire, mais non flatter avec ses questions, aux droits et aux résultats de la critique biblique appliquée à l'Ancien Testament.

— Les *Gifford Lectures*, à l'Université de Saint-Andrews, ont été nommées pour les années 1884 et 1885 au professeur honoraire Lewis Campbell.

— D^r L'un des membres du Congrès de Bâle en 1881, M^{rs} M. A. Owen, veut se publier chez Finter et Co. un bon volume de vulgarisation contenant des notes populaires sur les nègres des États-Unis : *Old Kaddy, the Voodoo and other negroes*.

— O^r M^{rs} Beatrice Ratty a donné une somme de 500 l. st. à l'Université d'Édimbourg pour acheter des livres relatifs aux religions orientales.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — Parmi les recueils de Mélanges publiés l'année dernière en Allemagne, il en est deux qui méritent l'attention toute particulière des historiens de la religion.

Les *Orientalische Mittheilungen*, de Th. Nöldeke (Berlin, Poeschl; 7^{me}), renferment une série de mémoires, en partie déjà publiés ailleurs, que le savant orientaliste a dédiés au roi Oscar de Suède. On y trouve notamment une enquête du caractère propre aux Écoles en religion, en politique, dans la science, la poésie et les arts (*Die Charakteristika der Schulen*). — la traduction allemande de l'article *Koran* publié par l'auteur en anglais dans l'*Encyclopædia Britannica*; — un article intitulé *Islam*, où M. Nöldeke expose ses vues sur un grand nombre de questions relatives à l'histoire de l'Islamisme, sa manière de propagation, ses controverses dogmatiques, l'origine des sectes, le mysticisme musulman, l'Islamisme turc et persan, la réforme des Wahabites, etc.; — une étude très intéressante sur les saints syriens, spécialement les stylites; — un mémoire sur le célèbre théologien monophysite Barlaam et un autre sur Théodose, roi d'Égypte. Le volume contient en tout neuf travaux distincts ou l'un résume toutes les qualités de fond et de forme qui distinguent avantageusement les publications de M. Nöldeke.

Le second recueil est une collection de *Theologische Abhandlungen* dédiées à l'excellent théologien C. von Weizsäcker, à l'occasion de son 70^e anniversaire, par des disciples, des amis ou des collègues, en témoignage d'estime et de

sympathie. Il contient dix articles signés des noms les plus autorisés de la science théologique en Allemagne. M. Ad. Harnack ouvre la série par un mémoire sur les *Lettres de clergé romain* pendant la seconde du siège romain (p. 25), devant la persécution de Dioclète. Comme le juif Noratton y occupe la première place. M. Schärer rapproche la prophétie de Daniel, dont il est parlé dans l'Apocalypse (ii, 30), à Thyatira, de la Samothrace ou Sibylle chalcédonne, mentionnée sur une inscription de cette même ville. M. H. J. Holtmann traite une étude considérable (plus de 50 pages) sur l'enseignement catéchétique dans l'Eglise primitive; il en suit le développement et caractérise les écrits de la littérature chrétienne antique relatifs au même sujet. M. von Soden se demande si les chrétiens de l'Eglise apostolique ont pris grand intérêt à l'histoire proprement dite de Jésus et aboutit à la conclusion qu'ils ne s'occupaient pas avec une certaine grande importance aux faits et gestes de l'histoire évangélique. Ce phénomène est particulièrement frappant chez les auteurs des Epîtres apostoliques. Même les évangiles évangéliques visent plus à l'édification qu'à renseigner exactement leurs lecteurs sur les détails de la vie de Jésus. M. Hering analyse la première Epître du Jean et en dégage l'idée centrale. M. Cramer montre que dans la parabole de la perle (Matth., xiii, 45) la perle a été assimilée par plusieurs Pères au Christ lui-même, parce que l'on y voyait une image de l'Incarnation. Une superstition assez répandue voulait que la perle fût produite dans l'œuf par l'action de la foudre, ce qui semblait représenter le mystère de l'Incarnation. M. Jülicher expose la forme et la signification de la Sainte Cène dans l'ancienne Eglise, contrairement à M. Harnack, il soutient que l'usage du vin y était plus général que celui de l'eau. M. Graft établit les rapports entre les épîtres pauliniennes et la Sagesse de Salomon et conclut que dans la doctrine de Paul sur la prédestination, dans son jugement sur le paganisme et dans sa conception des rapports du corps et de l'âme, il y a une certaine influence de la Sagesse. M. Karl von Nöldeke étudie le changement de la doctrine de la péchéance au III^e siècle et M. Heineke les rapports de la même première tradition chrétienne avec le Nouveau Testament. — Le volume a été publié chez Mohr, à Tübingen (no 5 de III^e p., 8 m.).

La renommée des études sur l'histoire de l'Eglise orientale et byzantine a produit deux ouvrages de valeur. C'est d'abord l'inestimable champ de ces études, M. Drewsche, qui a publié dans les « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Literatur » de von Indurath et Harnack (t. VII, fasc. 3 et 4) un recueil des nombreux articles déjà connus par lui dans divers revues et théologiques, et peu connus et si dignes de l'être par ailleurs. Apollinaire de Laodicee (Apollinaris von Laodicea, sein Leben und seine Schriften, 1884, de 110 et 114 p., 16 m.). Il y a deux choses dans ce livre : un Corpus des écrits revendiqués par M. Drewsche pour Apollinaire et sa partie constitutive par lui avec des autres attributions généralement à d'autres auteurs, et un

mission sur la vie et les écrits de l'évêque de Laodicee. Une partie des conclusions de M. Dreyer est un peu moins fermement hypothétique, mais on a été guère moins pour reconnaître tout ce que son travail renferme de solide conviction et d'observation justes.

Le second ouvrage sur lequel nous appelons l'attention des historiens ecclésiastiques est une dissertation universitaire de Leipzig, *Théodore von Studien und von Zschiller* (Osnabrück, Luckenbr. in-8 de 139 p. 4 m.), par M. G. THOMAS. Le jeune auteur a eu le courage de s'attaquer à la période si embrouillée de l'histoire ecclésiastique byzantine où se déroulent les controverses sur le culte des images. L'abbé de Studien, Théodore (753-826), est une des personnalités les plus éminentes du parti favorable au culte des images. Dans cette controverse, il ne s'agissait, d'ailleurs, pas seulement de la légitimité de l'icône; les deux partis se prévalaient respectivement les uns respectivement de la communion de l'Eglise à l'Etat ou de l'indépendance de l'Eglise à l'égard de l'Etat. La rivalité du parti militaire et du parti des moines s'y donne aussi à bien voir. On voit à quel point le sujet traité par M. Thomas pénètre jusqu'au cœur même de l'histoire de l'Empire d'Orient à la fin du VIII^e et au commencement du IX^e siècle. C'est justement la période la plus générale et la plus profonde du conflit qui explique pourquoi il a duré si longtemps, plus d'un siècle.

Une partie de la correspondance de Théodore Studien a été publiée dans la *Patrologie de Migne*. Mais la majorité de ses lettres sont encore à paraître maintenant à la Bibliothèque nationale de Paris. C'est du moins ce que déclare M. Dreyer, dans un article de la *Theologische Literaturzeitung* du 4 février. Il y aurait là une belle œuvre à accomplir pour quelque bibliophile; l'édition complète de la correspondance de Théodore.

Les historiens ou les philologues qui s'intéressent au questionnaire apprennent avec plaisir que M. Carl Schmidt a publié dans les « *Texte und Untersuchungen* » de von Gutschmidt et Ad. Harnack les textes grecs du papyrus Brno, auquel notre éditeur, M. Amélineau, a consacré ici même deux articles (I, XXII, p. 176 et 201). Le texte et la traduction de M. Schmidt (*Griechische Schriffin der koptischen Sprache*, Leipzig, Hinrichs, in-8 de xvi et 502 p.; 22 m.) diffèrent sur bien des points du texte de M. Amélineau; dans un appendice l'auteur reprend la controverse avec une certaine acuité. En détail malicieux, c'est à l'œuvre que l'on juge l'ouvrage; les discussions personnelles ne servent guère à grand chose. L'ouvrage de M. Schmidt fait connaître beaucoup des traits grammaticaux et surtout une étude approfondie de leurs rapports avec la *Psaltis Sophia*, un aspect des doctrines qu'il renferme sur la cosmologie, la théologie, les registres et l'archéologie. L'auteur examine aussi la position prise par ces écrits grecs à l'égard de l'écriture copte, ainsi que la date et la lieu d'origine des autres papyrus coptes originaux.

Parmi les autres livres d'histoire religieuse que les derniers mois ont vu paraître en Allemagne, nous ne pouvons que mentionner les suivants : 1. Wierß, *Handb. d. christlichen Legenden* (Vienne, Tempsky : in-8 de vi et 160 p., 5 sh.), compilation très embrouillée de toutes les survivances du mythe de Danâ dans les légendes chrétiennes de tous pays, notamment dans les légendes de sainte Irène de Magadan ou Mygdon et des saints qui appartenaient au même cycle ; — 2. Sohm, *Kirchengesch., I. Die geschichtlichen Grundlagen* (Leipzig, Hirsch : in-8 de xxiv et 700 p., 10 m.), un nouveau volume de l'auteur, reprenant la méthode trop négligée depuis Bickell, veut assainir l'étude du droit canonique sur l'histoire primitive des églises chrétiennes et sur le principe spirituel qui est à l'origine du christianisme et qui l'inspire dans tout le cours de son développement, en vue de partir des premières divisions de écoles qui se sont à proprement parler qu'au point d'arrivée dans l'histoire de l'Eglise ; — M. Grunbaum, *Neue Beiträge zur christlichen Symbolik* (Leipzig, Brill : 7 m. 50).

Dans les périodiques des derniers mois nous avons noté une étude remarquable du théologien hollandais M. Brundt : *Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach christlichen und persischen Vorstellungen* (*Jahrbücher für protestantische Theologie*, XVIII, 3 et XIX, 4). M. Brundt est l'auteur d'un ouvrage de grande valeur sur la religion manichéenne que M. J. Halévy a présenté à nos lecteurs en 1890 (t. XXII, p. 35 et suiv.).

On s'intéressait avec profit, remarquable article de M. E. Zeller, dans la *Revue des Deux Mondes* (livr. de mars), sur la formation des traditions historiques légendaires. C'est une leçon de saine critique par un maître qui a depuis longtemps fait ses preuves.

RUSSIE

Le dernier repas pascal du Christ. — Tout le monde sait que les trois évangiles synoptiques et le quatrième évangile, qui porte le nom de l'apôtre Jean, ne s'accordent pas sur la date de la crucifixion du Jésus. D'après les synoptiques, Jésus mange la Pâque avec ses apôtres « le premier jour des pains sans levain », par où il faut entendre le soir du 14 nisan, et fut crucifié le lendemain, 15 nisan. D'après le quatrième évangile, au contraire, la crucifixion eut lieu le 14, le jour (les préparatifs de la fête de Pâques qui était toujours célébrée le 15, et le dernier repas du Jésus avec ses disciples eut lieu le soir du 14, le jour de la fête. Il y a donc ici un désaccord formel entre les témoignages évangéliques, — non sur le jour de l'appel, qui est pour tous un vendredi, mais sur la date et sur la corrélation de cette date avec la grande fête pascal, et l'on comprend aisément que ce désaccord ait été le désespoir des exégètes et qu'il ait provoqué de nombreuses tentatives harmonisatrices.

M. Choukine, le célèbre rabbin de Pétrowsbourg, a publié récemment, dans les « Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg »

(VII^e série, t. XII, n° 1) et en image à part chez Yoon, à Leipzig, une très ancienne dissertation *Des lettres Passover Christi und der Tag seines Todes* (juin de vin et 122 p., 4 m. 15), dans laquelle il s'efforce de remettre l'accord des synoptiques et le quatrième évangile. Il lui suffit, pour cela, de proposer une correction au texte hébreu altéré qui doit être l'original du passage de Matthieu, 23, 17 : « *et si nous, des Sémites apostoliques et surtout ce Toudi, écrivons*... Il y a d'y écrit dans l'original hébreu :

וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יְהוֹשֻׁעַ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיָה כֵּן

c'est-à-dire le premier jour de la fête des pains sans levain approchant et s'approchant. Les disciples de Jésus, etc. La répétition du mot hébreu signifiant « approcher » a induit quelque scribe en erreur; il a écrit l'un des deux termes, et c'est ainsi qu'a pris naissance notre texte : « Le premier jour des pains sans levain, les disciples s'approchaient de Jésus. »

Malgré l'autorité de M. Chwolson, il est difficile d'accepter une hypothèse aussi gratuite, d'autant que, sans peine, on s'avise d'autres valeurs, elle est impuissante d'autre. Admettons, en effet, qu'il ait établi le véritable texte de l'évangile de Matthieu. Il n'a pas moins que, d'après l'évangéliste, le repas pris par Jésus avec ses apôtres est bien le repas pascal, que l'un célébrerait le soir du 14 nisan. M. Chwolson se voit donc obligé de démontrer, à grand effort d'érudition talmudique, la possibilité de prendre ce repas un jour plus tôt, le 13 au soir. Il signale le conflit qui pourrait se produire entre la loi du repas sabbatique et les obligations de la préparation de la Pâque et il croit pouvoir démontrer qu'à l'époque de Jésus, les prescriptions relatives au sabbat l'emportaient sur celles relatives à la Pâque, que non seulement, si la veille de Pâque tombait sur un samedi, l'immolation de l'agneau était préjugée au jour plus tôt, d'ailleurs au vendredi, mais encore que, si la veille de Pâque, jour de l'immolation, coïncidait avec un vendredi, on commençait les préparatifs du repas pascal dès le jeudi, de peur d'être pris de court le vendredi, puisque le sabbat commençait à six heures du soir. Si Jésus et ses apôtres ont pu préparer l'agneau pascal le jeudi, rien ne s'oppose, dans les usages juifs, à ce que le repas lui-même ait eu lieu le jeudi soir, et, par conséquent, la nuit-fête du vendredi.

Ce ne sera pas même l'essai de M. Chwolson, rappelant, du reste, à beaucoup d'égards, une hypothèse émise dès 1830 par M. Joseph Derhamberg, dans les *Orientalia Antiquissima*, qui établirent l'accord entre les évangiles synoptiques et le quatrième évangile sur ce point capital de la chronologie évangélique. La venue du quatrième évangile paraît, sans doute, à priori, beaucoup plus vraisemblable; mais jusqu'à quel point est-elle influencée par l'assimilation déjà très marquée dans cet évangile entre le Christ et le véritable agneau pascal (Jean, i, 29), assimilation qui amenait l'évangéliste à placer le mort du Christ le jour où les Juifs immolaient l'agneau? D'autre part, il n'est pas possible de faire disparaître de la tradition synoptique le motif du repas pascal,

pris par Jésus avec ses apôtres avant son arrestation. Le problème reste insoluble, comme tant d'autres dans l'histoire ecclésiastique.

Toute la dernière partie du mémoire de M. Chervin est dédiée à montrer que Jésus s'entendait très bien avec les Pharisiens, qu'il a été victime des Sadducéens (ce que personne, parmi les juges compétents, ne conteste) et que le judaïsme pharisaïque et le christianisme authentique de Jésus s'accordaient sur tous les points essentiels. Nous n'avons pas à examiner ici cette thèse à laquelle nous ne sommes adhérent.

BELGIQUE

Nous avons relevé dans une de nos précédentes Chroniques (t. XXVI, p. 389) l'immolation dirigée par M. Weyne contre les Hollandais du xix^e siècle, d'avoir supprimé intentionnellement certains passages défavorables au clergé dans leur édition de Galliet de Bruges et nous citons, d'après la *Revue historique*, que M. Holder-Egger, dans la *Neue Arche*, avait méfistophélique cette accusation. La dernière livraison des *Annalen der Hollandisten* (t. XII, n^o 1, p. 165), fait observer que M. Holder-Egger a bien émis l'opinion que les passages en question avaient été intentionnellement supprimés, mais qu'il ne prétend nullement en rendre responsables les Hollandais; il déclare, au contraire, que dans l'état actuel des recherches il n'est pas possible de déterminer à quelle époque la suppression a été faite.

HOLLANDE

M. de Groot, l'auteur des deux beaux volumes sur *La religion populaire des Chinois* qui honorent les années XI et XII des *Annales du Musée Guimet*, vient de publier chez Johannes Müller, à Amsterdam, un nouvel ouvrage intitulé : *Le culte de Moïse en Chine*.

— La troisième partie de l'*Historisch-kritisch Ouderschied* de feu le professeur Keesen vient de paraître. Elle est encore tout entière de la main de l'auteur lui-même. La fin de l'ouvrage, relative aux flagellations, sera illustrée par son ami et élève, le professeur Matthes, d'Amsterdam.

SUÈDE

Les amis de M. Sophus Bugge ont publié en l'honneur de son sixantenaire anniversaire un recueil de *Mélanges*, en suédois, où nous relevons plusieurs travaux relatifs à l'étude religieuse, ceux de M. O. Klockhoff, *Le Roi Harald et Herborg*, ceux de mythologie comparée; — de M. E. Wadström sur les *Élves*; étude de mythologie dogmatique; — de M. A. Nordin, sur les *Éléments mythiques dans l'Evangélisme*.

ESPAGNE

L'Academy annonce que le P. Fita, Jésuite, a découvert parmi les documents envoyés de Palencia à l'Exposition de Madrid, les Actes originaux authentiques du Concile national convoqué à Séville en 1178 par le roi Ferdinand et que ces actes résolvant l'ensemble des aspirations vers une réforme de l'Eglise. Ce serait là ce qui aurait décidé Isabelle à engager du pape la direction de l'Inquisition en Espagne, afin de tenir en son pouvoir tous les moments.

PORTUGAL.

Nous avons reçu de M. J. Leite de Vasconcelles, le professeur bien connu de la Bibliothèque nationale de Lisbonne, deux brochures en français qui contiennent l'abrégé des notions destinées par lui à la dixième session du Congrès international des orientalistes. Le rapport de ces deux mémoires avec l'orientalisme ne paraît pas bien clair, mais cela ne les empêche pas d'offrir un véritable intérêt pour le futurisme et pour l'histoire des religions. M. de Vasconcelles annonce qu'il se propose de développer les idées, plutôt esquissées ici, dans des ouvrages d'une plus grande étendue. Les promesses qu'il nous adresse autorisent à fonder les meilleures espérances sur ses futures publications.

La première brochure a pour sujet les amulettes portugaises. Après avoir défini ce qu'il faut entendre par une amulette (M. V. a bon droit, selon nous, employé ce mot au féminin), l'auteur distingue les diverses espèces d'amulettes, indique leur emploi dans les coutumes populaires du Portugal et leur origine probable.

La seconde brochure traite de nous tenir davantage. C'est une étude sur les Religions de la Lusitanie, c'est-à-dire de l'Occident de l'Europe, on y comprend le Portugal, la Galice et une partie de l'Espagne occidentale. Elle est divisée en trois parties : les temps préhistoriques, les temps protéhistoriques et les temps historiques. La deuxième est de beaucoup la plus originale. Nous tentons nous aurons gré d'en reproduire le fragment principal :

« La nature et l'existence primitive se développent, et de nouveaux cultes se manifestent. La Nature est encore la source la plus féconde, d'où découlent les croyances du peuple : la côte maritime est sanctifiée, et on adore sur un promontoire Balthazar, qui représente un dieu pluvial, et sur un autre la Lune; on divise les fleuves, tels que le Douro et le Lima; les dieux Balthazar, d'origine multiple celtique, prend sous sa protection les eaux thermales de Viseu; vers la frontière de Galice on se respectueusement, après un usage, remonte l'or noir ou pour dans une montagne sacrée; la terre reçoit aussi un culte dans la personne de l'un de ses représentants les plus sages, En-

Améthère. Les *Lutitani*, ainsi pour la plupart des tribus essentiellement guerrières, ne manquent pas quelque fois de faire des sacrifices humains et d'immoler *Arès* et *Mars-Croesus*, divinités belliqueuses. On voit parfois des dieux de la santé, auxquels on recourt les malades dans l'affliction et la douleur, et aussi parfois des dieux secondaires, identifiés par les Romains avec les *Lares*, les *Nymphes*, etc., surveillant les localités et protégeant peut-être les champs. Dans une ou deux études du sud-est de la *Luithanie*, sur le bassin de l'*Aua*, on fait de terribles dévotions sous l'invocation d'*Adargion*, dieux infernaux. Dans plusieurs endroits les dieux ont encore un caractère un peu abstrait, s'exprimant par l'image qui les représente; dans d'autres endroits, souvent déjà sous l'influence romaine, ils reçoivent des offrandes magnifiques, statues, vases, figures d'animaux. On grise sur les tombeaux et sur les bijoux des symboles sacrés, — voire même le swastika, soit le simple, soit le flamboyant. Les statues de guerriers placées sur les sépultures, et les quadrupèdes du type de la pierre de *Norx* appartenant encore au culte des morts; les uns et les autres appartenant avec une certaine fréquence dans le nord de la *Luithanie*. Des prêtres, probablement un mélange d'hallands, de druides et de marabouts, interprètent les rêves des malades dans des hospices sacrés, et tiennent des prêtres de l'inspection des victimes immolées, du vol des oiseaux et de la direction des flammes, la parole publique étant surtout tenue dans ces trois dernières opérations.

« Ainsi la religion dépend des habitudes du peuple et des conditions géographiques : sanguinaire chez les guerriers; salutaire sur les montagnes; aquatique près des fontaines et des sources; séculaire, etc., au bord de la mer. »

ETATS-UNIS

Enseignement de l'histoire des religions. — M. Morris Jastrow, professeur à l'Université de Pennsylvanie, a fait paraître une courte revue des progrès accomplis ces dernières années dans les études d'histoire religieuse générale aux États-Unis : *Recent movements in the historical study of religions in America*. Ce tableau est des plus réjouissants. Voici d'abord l'Université de Harvard, la première qui ait officiellement institué un cours d'histoire des religions, professé depuis quatre ans par M. Charles Kewen. Cette année il ne s'y fait pas moins de six cours d'histoire religieuse : M. Toy traite de la Religion hébraïque comparée aux autres religions sémitiques, et fait des conférences sur l'Islam et le Coran; M. Lamm traite ses auditeurs sur les livres sacrés du Bouddhisme; le professeur Allen s'occupe du culte et de la religion dans les Grecs; le professeur Kittredge étudie les Sagas d'Islande, l'Edda et la mythologie germanique. Ajoutons le cours de M. Emerson sur l'histoire chrétienne des huit premiers siècles, où les rapports du christianisme et du paganisme sont étudiés, et le cours du professeur Lyon, qui fait une large part aux religions assyro-babyloniennes.

À l'Université de Pennsylvanie, l'histoire des religions, sous l'autorité impulsion de M. Hartow, a été tout d'abord introduite dans des conférences organisées par le « University Lectures Association », dont nous avons parlé dans du précédent chronique. Cette année pour la première fois, elle figure sur son programme officiel de la section de Philosophie, Psychologie et Morale : M. Hilprecht enseigne la religion de l'Assyrie et de la Babylonie ; M. Hartow, la religion d'Irlande et d'Islamisme ; M. Hartow, les religions de l'Inde et de la Pérou, et M. Brinton, les éléments et l'évolution des religions primitives.

À Cornell's University, la création de la *Smith-Linn Sage school of philosophy*, qui sous cette dénomination jadis, a connu depuis quatre ans l'enseignement de l'histoire des religions sous la direction du Rev. Charles Milton Tyler.

M. Hartow nous apprend que les cours organisés en été par la *School of applied ethics* dans la station balnéaire de Plymouth ont des succursales d'un plein succès. Il nous rappelle la réunion de collections destinées à doter des musées des religions au National Museum et à l'Université de Pennsylvanie ; la fondation d'un *History of religions stud.*, à Cambridge, dont les mandats se réunissent une fois par mois pour entendre des travaux sur l'histoire des religions ; l'organisation de l'*International Committee for lectures on the history and the comparative study of religions*, sous la présidence du professeur Toy, le pendant du Comité des Hibbert Lectures en Angleterre.

Nous saluons vivement une union d'Américains du brillant succès de leurs efforts. L'histoire des religions espère beaucoup de leur intelligente initiative.

Le Parlement des Religions. — Nous venons de recevoir le programme du « Parlement des Religions » qui doit se réunir à Chicago, comme nous l'avons annoncé, pendant l'Exposition universelle. En voici le résumé :

Programme sommaire. — Lundi, 11 septembre 1893. Réception officielle des membres par les autorités.

Deuxième session. Dieu — Origine et extension de l'idée de Dieu : la croyance à la personnalité divine. Tendances du théisme moderne.

Troisième session. L'homme. — Sa nature, sa place dans l'univers, ses rapports avec la divinité. Différentes conceptions de la vie future. La fraternité humaine d'après les différentes religions.

Quatrième session. La religion, considérée comme état de conscience. — Notion et fonction de la Religion. Conceptions différentes du culte. Ce qui distingue le religieux de la morale. Les vérités acquises en religion.

Cinquième session. Systèmes de religion. — Importance et conditions d'une étude sérieuse de tous les systèmes religieux. Des services rendus par chaque religion historique. Principales lacunes de chaque religion au point de vue religieux.

Sixième session. Livres sacrés de tous les peuples. — Leur étude par les personnes littéraires. — De la religion interprétée par la poésie. — Ce qu'elle ont apporté à l'humanité. — Influence de leurs dénominations du point.

Deuxième session. (Dimanche). La religion et la famille. — Le mariage. L'éducation domestique. L'atmosphère religieuse du foyer. Fécondité d'un jour de repos consacré par la religion.

Troisième session. Réformateurs religieux. — L'insécurité dans les différents calmes. — La sympathie entre les religions.

Quatrième session. Rapports de la religion avec les sciences, les arts et les lettres. — La connaissance de la religion peut-elle être scientifique? — Associations formées par la philosophie et les sciences naturelles à la science des religions : assistance fournie par cette dernière aux autres sciences. La religion et la musique.

Cinquième session. Rapports de la religion avec la morale. — Unité exemplaire des idées morales. — Nations peu religieuses du la christianisme, du devoir et du droit. — Rôle de la religion dans le perfectionnement de la nature humaine. — Différents plans sont le toilettage des consciences.

Sixième session. Rapports de la religion avec les problèmes sociaux. — La religion et la présence du Travail, de la Richesse, de la Pauvreté et de la Tempérance. La religion et les classes sociales. Services rendus par la religion à la femme.

Septième session. Rapports de la religion avec la société civile. — La religion et le patriotisme. La religion et l'observance des lois. La religion est-elle actuellement à même de satisfaire les exigences de la vie moderne?

Huitième session. La religion et l'amour de l'humanité. — La fraternité des peuples. La justice internationale. Substitution de l'arbitrage à la guerre. La mission religieuse des peuples anglo-saxons.

Neuvième session (Dimanche). Condition actuelle de la chrétienté. — Ce que la religion a fait pour l'humanité.

Dixième session. De l'union religieuse de la chrétienté. — Est-elle désirable, sur quels principes et quelle y aura les obstacles?

Onzième session. De l'union religieuse de toute la famille humaine. — Ce que le monde doit aux mouvements religieux de l'Asie, de l'Europe et de l'Amérique. Quels sont, entre les différents religions, les points de contact et les points de divergence qui résultent des exposés précédents?

Deuxième session (27 septembre). — De la profusion religieuse, suivant les différentes religions. Quel sera le centre de la future unité religieuse de l'humanité?

La cinquième d'entre nous qu'à ce Parlement seront représentés, outre toutes les grandes confessions historiques du Christianisme, le Bouddhisme du Nord et du Sud, le Confucianisme, le Shinto, les différentes formes de l'Hindouisme, les Parsis, les Mahométans et les Juifs. Il est difficile de dire ce qui sortira de ce contact. Mais s'est déjà beaucoup qu'un comité en réunissant les représentants de cinq ou six Eglises différentes — depuis des assemblées antiques jusqu'à des pasteurs modernes, sans oublier un rabbin — ont parvenu à se

autres d'insister sur la rédaction d'un semblable programme. Il y a là un fait qui prouve tout au moins pour la sincérité des motifs religieux aux États-Unis.

On remarquera deux lacunes dans ce programme cependant si vaste. C'est d'abord l'absence de tout exposé des conceptions religieuses sur l'origine du mal. C'est que la religion américaine est essentiellement optimiste. Elle préfère s'appliquer à guérir les plaies qui épandent sur leur raison d'être. Un autre point, qui est à peine effleuré dans la deuxième séance consacrée aux rapports de la religion avec la société civile, c'est le problème, si complexe et si brûlant dans le vieux monde, des conflits entre l'Église et l'État. Il est probable qu'un jour, le motif en est dans un trait de mouste particulier à l'Amérique, l'échec de l'Église catholique.

Le programme nous apprend encore qu'à l'ouverture de chaque séance — sauf la dernière — un représentant de l'une ou de l'autre confession désignée des participants fera l'exposé de la question au point de vue de son Église particulière; ensuite les autres feront connaître leur opinion. On verra, toutefois, la controverse. Les organisateurs insistent l'avis qu'en matière de croyances, comparaison vaut mieux que controverse pour servir les intérêts de la vérité. Ce n'est pas la Revue de l'Histoire des Religions qui leur donnera un démenti.

(G. A. J.)

Le Gérant : Emory Lacroix.

BULLETIN

DES

RELIGIONS DE L'INDE

I. VEDA ET BRAHMANISME

(Suite).

A quelle époque les Hindous ont-ils débrouillé les spéculations confuses des anciennes Upanishads et les prescriptions souvent contradictoires et d'ailleurs insuffisantes par défaut de généralisation de leurs livres rituels, et les ont-ils réduites en des corps de doctrine nettement délimités et rédigés d'une façon méthodique? C'est là une question à laquelle il n'y a jusqu'ici pas de réponse même approximative. Nous ne savons pas davantage quand ce travail d'élaboration est arrivé à sa forme définitive, ni dans quel ordre il y est arrivé pour les divers systèmes ou *darsanas*. A part les sūtras du Nyāya et du Vaiśeṣika, à qui l'on n'a pas encore, que je sache, fait cet honneur, on a tour à tour revendiqué la priorité pour ceux de la Mīmāṃsā, du Vedānta, du Sāṅkhya et du Yoga, et cela avec des arguments au fond également subjectifs, également plausibles ou fragiles, selon le point de vue où l'on se place. Peut-être le dernier problème est-il de ceux qu'on ferait mieux de ne pas poser. Il est évident que les doctrines ont mis longtemps à se compléter et à s'affiner et que ce travail s'est accompli simultanément dans les écoles. Il semble qu'il en ait été de même des textes. Ils polemisent tous les uns contre les autres; tous ils présentent des marques d'archaïsme à côté d'indices d'un âge plus récent et comme des traces de couches successives qui n'auraient pas entièrement disparu à la refonte finale. Pour les Sāṅkhyasūtras, par exemple, le fait est patent.

Enfin, il n'est pas encore démontré que des influences venues du dehors n'aient pas, pour quelques-uns du moins, collaboré à ce dernier travail, et, de ce côté peut-être, de futures recherches parviendront-elles à établir quelque point de repère chronologique.

De tous ces systèmes, le *Vedānta* est celui qui s'appuie le plus directement sur les Upanishads. Dans sa forme même, il se présente comme une dissension, une *mimāṃsā* (de là son autre nom de *attamīmāṃsā*) de passages védiques avec le dessein d'en dégager une seule doctrine. Des sūtras fondamentaux attribués à Bādarāyaṇa, que la tradition a identifiés avec le légendaire Vyāsa, ordonnateur des Vedas et auteur du Mahābhārata et des Purāṇas, une nouvelle édition (celle de la *Bibliotheca Indica* est depuis longtemps introuvable) avec le commentaire de Cāṅkara¹, est en cours de publication à Poona dans l'*Annandayana Sanskrit Series*. D'autre part, M. Thibaut, principal du Benares College, a publié le premier volume d'une traduction anglaise², qui ne fait pas double emploi avec celle de M. Deussen, que j'ai eue à signaler dans le présent Bulletin³. Sans être aussi péniblement littérale que cette dernière, elle serre le texte de très près, et si, comme celle de M. Deussen, elle suit l'interprétation de Cāṅkara, dans le commentaire est également traduit, l'auteur a eu soin, dans les notes et dans une longue et très remarquable introduction, de faire une part suffisante aux interprétations rivales. On sait que celle de Cāṅkara⁴, qui a fini par dominer dans l'école,

1) *The Brhadāranyaka with the Bhāṣya of Śrīmaṇ Cāṅkarabhaṭṭarya and its Commentary by Śrīmaṇ Anandagādhara*, Edited by Pandit Sūrisvara Chari Ekam-bakar.

2) George Thibaut, *The Vedānta-Sūtras with the Commentary of Cāṅkarabhaṭṭarya, translated*, Part I, Oxford, 1890, forme la vol. XXIV des *Sacred Books of the East*. La traduction va jusqu'à la fin de II, 2, soit environ la moitié du tout.

3) T. XII, p. 152.

4) La biographie légendaire de Cāṅkara, le *Cāṅkara-Vijayaya* de Mādhyata, qu'il ne faut pas confondre avec l'œuvre apocryphe d'Anandagiri, qui porte le même titre et a été publiée dans la *Bibliotheca Indica*, a été édité à Poona, dans l'*Annandayana Sanskrit Series*, par le Pandit Bhaṭṭa Kṛṣṇa Śaṭaka : *Cāṅkaravijayayāṇa*, by Śrīmaṇ Vidyataraya, with the Commentary of Bhaṇu-

défend le point de vue de l'idéalisme intransigeant, l'absolu impersonnel et rien de réel en dehors de lui. M. Thibaut, par de soigneuses analyses, montre que cette philosophie n'est entièrement, ni celle des Upanishads, ni celle des *sûtras*, mais qu'elle en est en somme la résultante la plus logique; que c'est à ce titre qu'elle a fini par régner dans l'école, mais que l'interprétation opposée, celle qui soutient un idéalisme mixte et qui se résume dans le commentaire de Ramanauja, le *Crishnâbhya*, ne repose pas sur une tradition moins ancienne ni moins respectable, qu'elle remonte à la vieille *vritti*, maintenant perdue, de Bodhâyana et qu'en boncomp d'endroits elle paraît rendre plus fidèlement le sens des *sûtras*; que les deux doctrines représentées par les deux commentateurs se retrouvent en germe et en conflit jusque dans les *sûtras* eux-mêmes; qu'enfin, si l'une l'a emporté auprès des pandits, l'autre a toujours trouvé son expression dans la croyance religieuse, qui ne saurait entièrement renoncer, ni à la personnalité dans l'homme, ni à la personnalité de l'absolu. Quant au texte du *Crishnâbhya*, qui se publie en double dans l'Inde, il a progressé lentement: dans le *Pandit*, il est arrivé jusqu'à II, 4¹; dans la *Bibliotheca Indica*, où il ne s'est accru que de deux fascicules, il ne va que jusqu'à I, 2². Par contre, M. Johnson a terminé

Philos. and Extents from the Commentary of Achârya Sadâkâra Bodhâyana, Poona, 1901. C'est un poème qui recoupe styg du *mañdhûrya*. L'auteur qui, dans le préliminaire, se désigne sous le nom de Mâdhava, se qualifie lui-même de *Narâyaṇâdîtya* (1, 1), et en outre, comme son guru, Viçvânâtha, identifié avec l'aum suprema. Dans le premier vers le poème est donné comme l'abrégé d'un *Pratyaṅgâbhyaṅga*, qui d'après l'un des commentateurs, aurait été l'œuvre d'Anantâgiri, l'élève d'Adhârâ de Çakara. Le titre et le commentateur indiquent un Mâdhava avec Viçvânâtha Mâdhariâbhya, le célèbre commentateur du *vet* *sûtra*. Mais l'identification est très suspecte et, pour le moment, la date de ce *Mâdhariâbhya* demeure incertaine.

1) *Crishnâbhya* avec la *Çrâṅgâbhyaṅga* de Śrîdhara, éditée par Hânâ Mîra Châra, *Pandit*, nouvelle série, VII, XV (1895-1897).

2) *Pandit Râmânâtha Tâthârâra*, *Crishnâbhya*, Poona, 1901, Calcutta, 1883-1891. — D'après les commentateurs des autres *sûtras*, l'*Anandâbhya* de Vallabha s'élève, dans la publication de l'édition précédente mentionnée dans la *Bibliotheca Indica*, je n'ai plus rien vu depuis le précédent fascicule. Hânâra est de 20 ou de 30 vers. Pour la suite toujours en cours d'impression de Çakara, voir un article très remarquable de M. Pâthâ qui arrive presque à déterminer par le grand *re-dhârâ* à venir à la fin du *vet* *sûtra* (*Journ. Roy. Asi. Soc. Bombay*, XVIII, 1901, p. 88).

dans le *Pandit* son édition avec traduction anglaise du résumé de la doctrine vedānta par le même Rāmānuja, le *Vedāntatattvendra*¹ et, dans le même recueil, M. Arthur Venis a achevé l'édition et la traduction de la *Vedāntasiddhāntamuktōvalī*². Ce dernier traité, dont l'auteur, Prakāśananda, a été assigné par M. Venis, avec beaucoup de vraisemblance, à la fin du xvi^e siècle, est, comme le précédent, une défense des doctrines fondamentales du Vedānta, mais encore plus condensée et essentiellement polémique. Contrairement au *tattvasa* de Rāmānuja, il défend l'idéalisme absolu de Cankara. De pareils écrits ne devraient jamais être publiés qu'accompagnés, comme ils le sont ici, d'une traduction, et cette traduction, ajouterai-je, ne peut être faite convenablement que dans l'Inde et avec les conseils d'un maître dont ils constituent l'étude professionnelle. La connaissance du sanscrit et même celle de la philosophie hindoue, comme on peut l'acquérir parmi nous, n'y suffisent pas : il faut avoir vécu des l'enfance dans cette atmosphère pour y respirer à l'aise. Si l'on en doute, l'essai est facile. Qu'on traduise les deux ou trois premières pages du traité de Prakāśananda et qu'on compare : on sera étonné du nombre de choses qu'on croyait avoir comprises et qu'on aura pourtant laissé échapper à moitié ou entendues de travers. Un commentaire peut, jusqu'à un certain point, remplacer une traduction. On arrive à comprendre, mais au prix de quelle peine ! Il faut une vocation spéciale pour achever avec ou sans recours la lecture de livres tels que le *Khandavakhaṇḍakāṇḍīya*, le grand traité polémique et au fond sceptique de Gaṇarṣha, qui est enfin achevé dans le *Pandit*, et même d'ouvrages plus courts tels que le *Naiṣkarmyaśūlī* de Śaṅkara, qui passe pour un disciple de Cankara et qui joue un grand rôle dans les traditions des sectateurs du maître, les Daśanāmīna. Ce dernier traité qui, comme l'indique le titre, « le triomphe du renoncement aux actes », c'est-à-dire aux actes rituels, défend la thèse que la science seule

1) *Pandit*, IX-XII (1887-1890).

2) *Idem*, XI-XII (1898-1899).

3) Publié avec le commentaire de Cankara Miśra, par son Mohan Lal Anirya. *Pandit*, VI-XIII (1884-1894).

peut conduire au salut suprême, a été édité par le colonel Jacob, avec le commentaire de Jñānatīma¹ et des notes critiques où les citations sont soigneusement identifiées. L'éditeur y a rencontré cette méprise singulière de la part d'un disciple de ce Cankara qui a tant polémique contre les Mimāṃsikas, que les Vedāntasūtras y sont attribués à Jaimini. Le fait que les deux *Mīmāṃsā*, la *Pūrva* et l'*Uttara*, sont souvent considérés comme ne formant qu'un seul tout, est loin de justifier et même d'expliquer ce lapsus. Une édition du même traité avec le même commentaire est aussi près d'être achevée dans la *Benzers Sanskrit Series*². L'*Aṅgavivṛtīśāstra* du Kashmirien Sadānanda Yati, qui appartient à la même école du Vedānta, et dont la publication a été commencée dans la *Bibliotheca Indica*, n'a progressé que du deux fascicules³. Par contre, la traduction d'une exposition plus populaire du Vedānta par un autre ou peut-être par le même Sadānanda, le *Vedāntasāra*, publiée une première fois en 1881 par le colonel Jacob, en est arrivée à sa troisième édition⁴. A force de recherches, le traducteur est parvenu à identifier, à deux ou trois près, toutes les citations répandues dans le traité. Même quand ces manuels sont, comme le *Vedāntasāra*, des ouvrages indépendants, ils ont l'allure des commentaires, hâchés comme ceux-ci de termes techniques et n'en différant que par la concision qui, chez eux, est uniforme, tandis que, dans les commentaires, elle alterne avec l'extrême prolixité. C'est un commentaire au troisième degré que le *Pañcapādikāśikāraṇa*, « l'explication de

1) Colonel G. A. Jacob, *The Nāṭhāyogasūtrāḥ of Saṅgyacharya, with the Commentary of Jñānatīma*. Edited with Notes and Index. Bombay, 1901.

2) Pandit Rām Govind Mīnasūkt, *Nāṭhāyogasūtrāḥ, a Treatise on Vedānta by Saṅgyacharya, with the Commentary called Chāndrikā by Jñānatīma Jeyā*, edited and annotated. Indica, 1-40. Benares, 1930-1934. — Dans l'édition du colonel Jacob, on trouve l'énumération des autres œuvres connues de Saṅgyacharya. Ses glosses sur la *Taittiriya-Upaniṣad* ont été publiées dans l'*Aṅgavivṛtīśāstra Sanskrit Series* de Poona.

3) Pandit Vāman Chāndīpādhyāya, *Aṅgavivṛtīśāstra by Kṛatīnāḍa Sadānanda Yati*, edited with critical Notes. Facon, 1-40, Calcutta, 1888-1889.

4) Colonel G. A. Jacob, *A Manual of Hindu Philosophy, the Vedāntasāra, translated with various Annotations*. London, 1894. Fais partie du *Trübner's Oriental Series*.

la *Padaupādīkā* », d'une section de la *Bhāmā* de Vācaspati Miśra, qui est elle-même une glose du commentaire de Cankara sur les *Vedāntasūtras*¹. L'auteur, Prākāśatman ou Prākāśanubhava, est de date incertaine; mais il est antérieur à Mādhyācārya (xv^e siècle). Son traité, qui jouit d'une haute autorité parmi les Vedāntins, vient d'être édité dans une nouvelle collection qui se publie à Bénarès sous la direction de M. Arthur Venis, le *Vijayanagaram Sanskrit Series*, dont il est la deuxième publication en date, bien que portant le n° 5. La première et le n° 1 du *Series* est un autre traité vedānta de date beaucoup plus récente, le *Siddhāntatāleparasamgraha* d'Appayadīkṣita², un polygraphe laïc, ardent écrivain, ce qui ne l'empêcha pas d'être, outre d'autres traités vedāntiques, cette défense de la doctrine *advaita*, peu en faveur pourtant parmi ses coreligionnaires. Il était né aux environs de Conjevaram, où ses descendants résident encore et composa pendant le dernier tiers du xvi^e et le premier tiers du xvi^e siècles, 161 ouvrages sur presque toutes les branches du savoir, poétique, rhétorique, doctrines saïva, mīmāṃsā et vedānta; dont feu Bornell a eu tort de lui contester plusieurs comme peu compatibles avec sa foi saïva. Ses manuels tels que le *Keralapāṇḍita*, le *Vṛttimārtika*, le *Siddhāntatāpa*, sont restés célèbres; mais ils paraissent être plus cités que lus. Ainsi, de son petit traité de rhétorique, le *Vṛttivārtika*, la fin est perdue³. Il fut, dit-on, le premier des huit pandits *digvijaya*, « docteurs émérites des points cardinaux », de la cour de Vijayanagara, et parut avoir été un des types les plus achevés de ces prodiges de la décadence, refusant indéfiniment l'œuvre de leurs devanciers, sans y ajouter une miette de leur propre fonds. La vocation littéraire s'est perpétuée dans la famille et, aux données réunies

1) Hāmācārya Bhāṣavallabhya, *The Padaupādīkāśāstram of Prākāśatman with Extracts from the Tattvasamgraha and Bhāṣavallabhīkā*. Benares, 1902. Forme le n° 5 de *The Vijayanagaram Sanskrit Series*.

2) Mādhyācārya Gaṅgadhara Gṛantha Nāṣavallī, *The Siddhāntatāpa of Appayadīkṣita, with Extracts from the Vṛttivārtikaśāstram of Acyutakṛishṇa*. Benares, 1900. Forme le n° 1 de *The Vijayanagaram Sanskrit Series*.

3) Ce qui en reste, les deux premiers chapitres, a été édité dans le *Pandit*, XII (1900) et dans la *Kālogomāla*, 1893.

lui dans la préface manuscrite du *Siddhāntatōka*, on peut ajouter ce que le petit-noron, Nilakanthakrishna, dit de son grand-oncle à la fin de son *Anyapadhyastala* (*Kavyamālā*, 1890).

Les ouvrages, dont l'énumération précède, appartenant strictement au Vedānta. Le *Sammutinivēka* de Vidyāraṇya¹, c'est-à-dire de Mādhavācārya, ou le grand commentateur fait la théorie de « la délivrance dès cette vie », est plus eclectique. La délivrance finale n'a lieu qu'après la mort; mais, avec tous les systèmes hindous, le Vedānta admet que le sage parfait peut atteindre à un état qui en est l'équivalent dès cette vie. Seulement, cet état, il montre plutôt comment on y arrive, qu'il ne le décrit. Pour étoffer son traité de ce chef, Mādhyāya a dû recourir à des écrits qui n'appartiennent plus proprement au Vedānta, non seulement à la Bhagavadgītā et au Bhagavata Purāṇa, mais au Yogasāstra et il a dû emprunter au Yoga ses exercices d'hypnose et sa théorie de l'extase. En dépit de ces emprunts et comme il fallait s'y attendre, le traité s'occupe plus du *saṃmuktah* que du *svakṛta*, de celui qui aspire à cet état plus que de celui qui y est arrivé. Ce sont aussi des chapitres de philosophie hindoue en général, plutôt que de Vedānta, qu'on écrits, MM. Lanman et Oltramare, l'un sur les origines du panthéisme dans l'Inde², l'autre sur le pessimisme hindou³. M. Weber a analysé deux petites compositions, l'*Āśādvakragītā* et le *Bhaddhādvakāśa* de Vamodhāya, dont le premier est plus archaïque, mais qui paraissent pourtant appartenir l'un et l'autre au Vedānta des Purāṇas⁴. Enfin M. Windisch, en recueillant dans la littérature et dans les traditions populaires les opinions des Hindous sur le siège de la pensée⁵, siège qu'avec beaucoup

1) Vidyāraṇya Chātrācārya : *Cyāvanā Pāṇḍyaanyakṛtā Sammutinivēka*. Poona, 1880. Fait partie des publications de l'*Anandaganga Sanskrit Series*.

2) Charles Rockwell Lanman, *The Beginnings of Hindu Pantheism*. An Address delivered at the twenty-second annual meeting of the American Philological Association, Cambridge, Mass. U. S. A., 1890.

3) Paul Oltramare, *Le Pessimisme Hindou*. Genève, 1892 (extraits des *Études Archéologiques*).

4) Albr. Weber, *Ueber zwei Vedānta-texte*. Sitzungsberichte de l'Académie de Berlin, novembre 1889.

5) H. Windisch, *Ueber den Sitz der denkenden Seele, besonders bei den Indern*.

d'autres peuples, ils plaçaient, non dans la tête, mais dans la poitrine, a écrit une excellente dissertation sur ce problème de physiologie qui a été agité aussi dans l'école et y a laissé une trace durable : « le purusha qui siège dans le cœur » des Upanishads n'a jamais disparu de la doctrine savante.

La *Mimāṃsā* a fait pour la partie rituelle du Veda, ce que le Vedānta a fait pour la partie spéculative : il l'a réduite en un système devant fournir, par l'application d'une sorte de casuistique, la solution de tout cas douteux. Pour cela, il a dû élaborer plusieurs doctrines qui n'ont parfois, avec le rituel, que des rapports très indirects : théorie de la connaissance et dialectique, questions de compétence et de droit coutumier et social, rémunération des actes et fin de l'homme, jusqu'à des questions de métaphysique pure que l'esprit général du système tend plutôt à exclure. La publication du texte fondamental, les *Sūtras* de Jaimini, entreprise dans la *Bibliotheca Indica*, n'a pas fait un pas depuis le dernier Bulletin¹. Texte et index sont complets; mais il manque toujours encore le titre de la seconde partie et quelques mots du moins d'introduction sur la constitution du texte et sur les manuscrits consultés par l'éditeur, le Pandit Maheśacandra Nyāyaraṭna. A ces auteurs fait suite un supplément en quatre livres, le *Samkarsha* ou *Samkarshana-bhūda*, que Ābana Svāmī n'a pas eu commenté, et dont la publication vient d'être commencée dans le *Panda*², avec un commentaire intitulé *Bhāṭṭatīpikā*. Le *Tantravārttika* du célèbre Kumārila Bhaṭṭa (commentaire du commentaire de Ābana Svāmī sur les *Sūtras*, du moins, quant à la forme, mais bien plus original et bien plus important que cela pour le fond) édité dans le *Renares Sanskrit Series*, a progressé de cinq nouveaux fascicules³ et va maintenant

und Griechisch, und eine Etymologie von 99. Wörtern. Bruchst. de la Société royale des sciences de Suède, Leipzig, 1891.

1) Pandita Maheshwandra Nyayaratna, *The Mimamsa Sūtras, with the Commentary of Jaimini Scholium*, Fascic. 1-22, Calcutta, 1870-1897.

2) Par Bāna-Māra Chaitin, *Panda*, XIV-XV (1897-1900).

3) Pandit Bhambhanjī Parā et plus tard Pandit Gangādhara Chaitin Mānādhī, *The Tantravārttika, a Gloss on Ābana Svāmī's Commentary on the Mīmāṃsā Sūtras*, by Bhaṭṭa Kumārila, Fascic. 1-5, Benares, 1895-1900.

jusqu'à III-4 (les sûtras sont en douze livres). La *Āstadvaidika*, qui est une exposition du système basé sur le Tāntravārika, par l'ārtihasāstrī Mīra de Mithilā, est maintenant achevée dans le *Pandit*¹. Enfin un court traité de Vācaspati Mīra, qui a écrit vers presque tous les darśanas (du xi^e ou commencement du xii^e siècle), le *Tattvabīṇḍu*, basé également sur la doctrine de Kumārila, a été édité dans le même recueil².

Pour la doctrine dualiste du *Sāṅkhya*, nous ne rencontrons le nom que d'un seul savant, mais qui se présente avec trois œuvres de très grand mérite. M. Garbe, qui a mis merveilleusement à profit un court séjour dans l'Inde pour explorer à fond la littérature traditionnelle de cette école, a donné dans la *Bibliotheca Indica* une excellente édition de la *Sāṅkhyasūtracūṭī* d'Anuruddha³, le plus ancien commentaire conservé des sûtras, bien qu'il ne remonte qu'au xv^e siècle. Il y a joint des extraits du *Sāṅkhyasūtracūṭī* de Vedānta Mahādeva, qu'il suppose avoir été écrit vers 1600 A.D., mais qui doit être plus récent de plusieurs décades, puisqu'on a une autre œuvre de ce même Mahādeva datée de 1693⁴. De l'un et de l'autre commentaires on n'avait jusqu'ici que de maigres extraits publiés par Ballantyne et reproduits dans la réimpression des travaux de ce savant sur le *Sāṅkhya*, à Londres, chez Trübner, en 1863. M. Garbe a traduit ensuite en allemand le commentaire bien connu par l'édition de M. Hall, 1856, de Vijñānabhikṣu, le *Sāṅkhyopaniṣadsāṅkhyasūtra*⁵, qui est du xvi^e siècle et qui, à côté de grands mérites, a le tort de vouloir trop réconcilier le *Sāṅkhya* avec le *Vedānta*. Cette tra-

1) Par Nāni Mīra Cāstrin, t. VI-XIV (1885-1892).

2) Par Gangādhara Cāstrin, t. XIV (1892).

3) Richard Garbe, *The Sāṅkhya Sūtra Vārtā, or Anuruddha's Commentary and the original parts of Vedānta Mahādeva's Commentary to the Sāṅkhya Sūtra*, edited with notes. Calcutta, 1888.

4) Cf. Arthur Venk, *Siddhāntasamūhāvalī*, Pröl., p. 81 du tirage à part, et *Pröl.*, XII, p. 486.

5) Richard Garbe, *Sāṅkhyopaniṣadsāṅkhyasūtra, Vijnānabhikṣu's Commentary to the Sāṅkhyasūtrae, Aus dem Sanskrit übersezt mit viel Anmerkungen versehen*. Leipzig, 1889, Fut partie du t. IX des *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* publiée par la Société orientale allemande.

duction est de tout point remarquable. Elle est faite d'abord sur un texte meilleur que celui de Hall, et toute la langue technique du Sāṅkhya y a été l'objet d'un travail de révision approfondi d'où elle est sortie en partie renouvelée. Non moins remarquable et, pour la plupart des lecteurs, probablement plus intéressante, est la troisième publication de M. Garbe, la traduction allemande de la *Sāṅkhya-sāstra-kāumudī*¹ de ce même Vācaspati Miśra que nous avons déjà rencontré plus haut exposant les doctrines Vedānta et Mīmāṃsā. La traduction de M. Garbe se distingue, comme la précédente, par le soin scrupuleux qu'il a mis à saisir et à rendre toute la portée et l'exacte nuance de ce langage technique, et, sous ce rapport, elle semble bien constituer un travail définitif. Quant à l'œuvre de Vācaspati, M. Garbe la déclare la meilleure de toute la littérature du Sāṅkhya, appréciation à laquelle je souscris de confiance, s'il me permet de faire une exception en faveur du texte que cite *Kaumudī* commente, la vieille *Sāṅkhya-sāhikā* d'Īśvarakṛishṇa (elle a été traduite, dit-on, en chinois dès le ^{vi} siècle) qui, par sa sobriété énergique, claire, directe et n'excluant pourtant pas une certaine élégance, me paraît être la perle, non seulement du Sāṅkhya, mais de toute la philosophie scolastique de l'Inde. Dans l'introduction, qui est un modèle de clarté et de solide information, M. Garbe a repris la question de l'origine et de l'âge du Sāṅkhya. Il le tient pour le plus ancien des darśanas, celui qui s'est constitué le premier², en réaction contre l'idéalisme des Upanishads, et c'est de lui que le bouddhisme serait sorti. Il a examiné avec soin les ressemblances

[1] R. Garbe, *Das Mundakya der Sāṅkhya-Wabcheit, Vācaspati-miśra's Sāṅkhya-sāstra-kāumudī in deutscher Uebersetzung, nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft der Sāṅkhya-Philosophie*. München, 1892. Tiré des Abhandlungen de l'Académie de Munich.

[2] Tout en maintenant cette antiquité du Sāṅkhya, M. Garbe ne la revendique pas pour les Sāṅkhyasāhikās, qu'il estime au contraire très modernes, plus modernes non seulement que la *Sāṅkhya-sāhikā*, mais que la *Kaumudī* de Vācaspati, la quote, comme lui, de la haute antiquité de ses autres (cf. *Bulletin critique*, 19 avril 1892, p. 322); mais je n'ose pas aller aussi loin. Au ^{xiii} siècle, s'aurait-il fait bien admettre qu'un darśana était reposé sur un autre, et j'ai de la peine à concevoir comment, à cette époque, une fraction pareille se serait introduite dans l'esprit et aurait réussi à s'y faire accepter.

déjà signalées entre les deux doctrines et il en a produit de nouvelles. Sur l'un et l'autre point toutefois, sa discussion ne m'a pas entièrement convaincu, et je persiste dans le doute que j'ai exprimé jadis à cet égard et que M. Garbe a bien voulu relever. Je ne vois pas bien pourquoi le Sāṅkhya aurait été systématisé de meilleure heure que les spéculations contre lesquelles il reagissait et, d'autre part, tout en admettant que ces divers systèmes ont grandi côte à côte, c'est du côté du Vedānta plutôt que du Sāṅkhya que me paraissent être les affinités natives du bouddhisme. Les rencontres de détail et de nomenclature, qui sont incontestables et incontestées, pourraient bien, à cet égard, être trompeuses. Seul de tous les systèmes anciens, le Sāṅkhya a élaboré une théorie complète des choses finies, et le bouddhisme a dû lui emprunter cette théorie, comme la lui ont empruntée tous les systèmes brahmaniques, quand ils ont voulu parler du monde matériel ou des concepts qui, suivant eux, en faisaient partie. Mais je doute qu'il ait pris de ce côté la négation absolue à laquelle il aboutit logiquement, bien qu'il ne l'ait pas toujours et uniformément professée. Sur ce point, d'ailleurs, je crains qu'il y ait eu, entre M. Garbe et moi, un peu de malentendu. En caractérisant le Sāṅkhya comme « un système solide, peu susceptible de développement et de modifications profondes, ... surtout peu sentimental » (*Les Religions de l'Inde*, p. 79 du texte français), je n'ai pas entendu dire qu'il n'avait pas fait une place suffisante à la théorie de la sensibilité et du monde sensible (c'est le contraire qui est vrai, comme le fait observer fort justement M. Garbe), mais simplement qu'il était peu favorable aux entraînements et aux inquiétudes d'un mysticisme sans objet. Et, par le pessimisme du bouddhisme, que je ne puis pas retrouver dans le Sāṅkhya, j'entendais son pessimisme métaphysique. Pessimiste, le Sāṅkhya l'est certainement, puisque la vie, pour lui, est une séduction et une servitude. Mais, s'il en veut à la douleur, il ne s'en prend pas à toute existence, ni à la perpétuité du principe personnel, en laquelle il a, au contraire, la foi la plus robuste, tandis que le Vedānta et le bouddhisme aboutissent forcément l'un et l'autre à la nier. En résumé, aujourd'hui comme alors, je vois

dans le bouddhisme plutôt un Vedanta désespérant de l'atmanisme qu'un Sāṅkhya arrivant au scepticisme.

Je viens de rappeler que le Sāṅkhya est « peu susceptible de développement et de modifications profondes ». Il en a subi une toutefois : il est devenu théiste et dévot dans le Yoga. Ce dernier système est, en effet, une sorte d'appendice du Sāṅkhya, s'y ajoutant ou s'en séparant à volonté, acceptant tout le gros de l'ancienne doctrine, au point que le même nom sert pour les deux (*Sāṅkhyayogaśāstra* est le titre commun des *Sāṅkhyas* et des *Yogaśāstras*), mais introduisant la croyance en un dieu, maître suprême, et, de plus, une discipline complète et parfois très bizarre de la vie ascétique et spirituelle. C'est par ce côté, sans doute, que les Yogaśāstras ont attiré l'attention des maîtres du théosophisme hindou moderne, qui les recommandent comme lecture pratique aux adeptes et qui en ont fait faire une traduction anglaise à leur usage¹. Outre cette traduction que, d'ailleurs, je n'ai pas vue, je n'ai à signaler pour le Yoga qu'un mémoire du Pandit Bhaṣyaacharya, de la Société théosophique de Madras, sur l'âge de Patanjali, l'auteur des Yogaśāstras². Le mémoire est un singulier mélange d'informations exactes et d'assertions entassées sans critique. Les conclusions du Pandit sont que Patanjali, le grammairien auteur du Mahābhāṣya, est aussi l'auteur des Yogaśāstras; qu'il a vécu après Pāṇini et avant le dernier Buddha, vers le 2^e siècle avant notre ère; qu'il n'a été que le dernier rédacteur des Sātras, dont la doctrine est infiniment plus ancienne, et que les allusions au bouddhisme qu'on a signalées dans l'un et dans l'autre de ses deux ouvrages, se rap-

1) *The Yogaśāstras of Patanjali*, translated by Professor Mani Lal Nathubhai Bhattacharya. Parus en Inde de la Société théosophique de Bombay. Parmi les publications de la Société, je n'ai encore des traductions de la *Rhigveda*, du *Prothamanandakya*, de la *Śāṅkhyaśāstra*, du *Ātmanandya* de Cankara, des commentateurs des Upanishads traduites dans la *Bibliothèque Indica*, etc. Au point de vue de l'archéologie littéraire, il n'y a rien à redire. Mais, comme lectures pratiques et d'édification, tout cela doit produire un effet singulier dans certaines cervelles.

2) Pandit N. Bhaṣyaacharya, *The Age of Patanjali*. Madras, 1899. Extrait du numéro de septembre du *Theosophist*, l'organe de la Société de Madras.

portent au bouddhisme des Bouddhas prédicateurs de Çakya-muni.

Sur le domaine du *Nyāya*, dont le propre est la théorie de la connaissance et la logique, la publication dans la *Bibliotheca Indica*, du volumineux et pas très ancien traité des Gaṅgeya Upādhyāya, le *Tattvasamāhāra*, a progressé de huit fascicules¹, depuis le dernier Bulletin, tandis que celle de la classe plus ancienne d'Uddyotakara, le *Nyāyabindu*, commencée dans la même collection, n'a pas fait un pas². Par contre, une heureuse découverte de M. Peterson nous a rendu deux monuments du *Nyāya* des bouddhistes, peut-être deux œuvres de ces mêmes dialecticiens bouddhistes contre lesquels polémisent Kumārika, Cankara, Saṅgavata, et, par un singulier hasard, c'est du fond d'une vieille bibliothèque jaïna que nous reviennent ces vénérables reliques : un traité anonyme, le *Nyāyabindu* et le *tīthi* ou commentaire de ce traité par un certain ācārya Dharmottāra³. L'ouvrage avait déjà été signalé par Wassiljew comme se trouvant traduit en tibétain dans le Tanjur, et dans sa préface, M. Peterson avait d'abord songé à identifier ce Dharmottāra avec le fondateur et l'éponyme de l'école bouddhiste des Dharmottāriyas. Je vois avec plaisir qu'il y a renoncé depuis⁴ : car l'école est mentionnée déjà dans les vieilles inscriptions de Kārla et de Junnar, tandis que ce Dharmottāra a été précédé, comme commentateur du *Nyāyabindu*, par Vinītadeva et par Dharmakīrti, qui sont du vi^e siècle.

Les *Vaiçeṣika* est un proche parent du *Nyāya*. Leur tradition est en partie commune, la plupart des docteurs de l'un ayant été aussi des docteurs de l'autre. Par leur objet même, ils sont tous deux indépendants du Veda. Si ce n'est pour la forme, ils n'ont

1) Pandit Kāṇḍikya-dīdh Tācārāṅga, *The Tattvasamāhāra by Gaṅgeya Upādhyāya, with Extracts from the Commentaries of Mathuraśāstra Tācārāṅga and of Japānīya Mīra*, Vol. I, et vol. II, fasc. 1-11, Calcutta, 1884-1891.

2) Pandit Vinītadevaḥ Prabhū Dīdh, *Nyāyabinduḥ*, edited. Passer, 1, Calcutta, 1887.

3) Peter Peterson, *The Nyāyabindu of Dharmottāraśāstra : in which is added the Nyāyabindu*, Calcutta, 1889.

4) Journ. Roy. As. Soc. Bombay, XVII (1889), p. 47 et s.

pas à faire appel au texte sacré, celui-ci pour la logique, celui-là pour ses catégories et pour sa théorie de la substance et des qualités. Aussi, ont-ils été cultivés l'un et l'autre par les bouddhistes et par les jainas. Ces derniers même ont revendiqué le fondateur du Vaïçeshika, Kaṇāda, comme un des leurs. La nouvelle édition des Sūtras entreprise dans le *Banaras Sanskrit Series* et mentionnée déjà dans le précédent Bulletin, en est toujours encore au premier fascicule¹. Mais je dois en signaler une autre et, celle-ci, l'œuvre d'un réformateur. Le Mahāmahopādhyaya Candrakānt Tarkalanākar est professeur au *Sanskrit Collège* de Calcutta. Il a beaucoup écrit et en plus d'un genre, poésie, drame, smṛiti, grammaire; mais son étude de prédilection est la philosophie. Il a acquis la conviction que depuis Udayana, c'est-à-dire depuis au moins le x^e siècle, les Sūtras de Kaṇāda sont mal interprétés sur plusieurs points importants et, pour produire ses découvertes, il les a, selon l'usage hindou, incorporées à un commentaire; il a fait une édition des Sūtras accompagnée d'un nouveau *bhāṣya*². A première vue, ces nouveautés paraissent peu de choses. Il s'agit d'établir, par exemple, que pour Kaṇāda la non-existence n'est pas une catégorie au même titre que les autres; que les catégories se réduisent en réalité à trois, substance, qualité, acte, qui impliquent les autres; que le temps et l'espace ne sont pas des modes de la substance; que la qualité de forme ne doit pas être dénie à l'air; que l'or et l'argent n'appartiennent pas à l'élément feu, mais à l'élément terre, comme les autres corps solides; que l'âme, ou aucun cas, ne saurait être perçue par les sens, etc. Tout cela a l'air bien hindou et possiblement étrange. A y regarder de plus près, on s'aperçoit que ces propositions tendent toutes à rendre la physique de Kaṇāda moins incompatible avec la nôtre, qu'il y a là comme un filot bien mince, bien discret, de la pensée occidentale s'introduisant

1) Pandit Vināyakaṇṭh Prasadā Inda, *The Aphorisms of the Vaiśeṣika Philosophy of Kaṇāda, with the Commentary of Prajñatāpala and the Gloss of Udayanadeva*, Varanasi, 1, Banaras, 1885. — Cf. *Tribuna's Record*, volume 1885.

2) Mahāmahopādhyaya Candrakānt Tarkalanākar, *The Vaiśeṣika-Sūtras, with Commentaries*, Calcutta, 1887.

dans la tradition hindoue. On se rappelle alors ce qu'Albirumî nous dit des Hindous de son temps : Apprenez-leur une nouveauté; aussitôt ils la tourneront en leurs gloires, si bien que le lendemain vous ne reconnaîtrez plus votre propre pensée. Et l'on est amené à se dire qu'il a dû en être de même depuis que l'Inde s'est trouvée en contact avec une science plus avancée que la sienne, et que plus d'un emprunt doit ainsi dormir, voilé à notre regard, dans cette tradition en apparence si originale. On est redevable au même auteur d'une double édition d'une autre œuvre d'un des grands docteurs du Nyāya et du Vaiçṇashika, le *Kaśamadhya* d'Udayana¹, un traité sur l'existence de Dieu, bien connu par la belle traduction qu'en a donnée M. Cowell, il y a près de trente ans.

Je terminerai cette revue des travaux qui ont porté sur la vieille philosophie de l'Inde, par la mention d'un court écrit jaina, le *Śābdāraṃgamūlakaṅga*, « le Résumé des six systèmes », de Haribhadra, dont nous devons une bonne édition² à M. P. L. Pallā, professeur à l'Université de Padoue. Haribhadra, que la tradition fait mourir en 529 A. D., mais que des témoignages plus positifs placent au III^e siècle, et qui a eu, du reste, plusieurs homonymes, était un brâhmanne converti au jainisme. Il est resté fameux comme l'auteur de 1,100 prahandhas (d'ouvrages, c'est-à-dire de chapitres d'ouvrages), et il paraît avoir été l'un des premiers introducteurs du sanscrit dans la littérature ecclésiastique des jainas (vetāmbhaca³). Par les « six systèmes », les brâhmanes entendent ceux qui viennent d'être passés en revue : les deux

1) La première de ces éditions est de Calcutta, 1890. Elle est toute récente, sans être anglaise, et comprend le commentaire de Haridāsa (aussi publié dans l'édition Cowell), avec une grammaire de l'éditeur. — L'autre est publiée dans la *Bibliotheca Indica* : *Mañjunāthopādhyāya Candrabhāṭa Tīrtthānukāra, Nyāya-Kaśamadhya* par P. L. Pallā, Fasc. I-III, Calcutta, 1888-1893. L'éditeur compte en publier au moins quatre fascicules de plus, mais qu'on n'a pas encore reçus. Elle comprend le commentaire de Rādhakṛṣṇa et la grammaire de Varāhaṇḍya, et donne le texte complet, tandis que la première ne reproduit guère que les titres.

2) Dans le *Giorn. della Società Asiatica Italiana*, I (1887).

3) Sur Haribhadra, cf. *Zeitsch. f. deutsch. morgenl. Geschichtsk.*, XLVI, (1892), 582.

Mīmāṃsā, le Sāṅkhya et le Yoga, le Nyāya et le Vaiśeṣika. Haribhadra, au contraire, si le traité est bien de lui¹, expose sous ce titre très brièvement (en 87 śloka), mais en somme d'une façon assez impartiale, les principes essentiels des bouddhistes, des jains, des sectateurs du Nyāya, du Sāṅkhya, du Vaiśeṣika et de la Mīmāṃsā. Il choisit donc sa propre école et celles avec qui les jains ont eu le plus d'affinités, et il les intercale entre celles de leurs pères ennemis, les bouddhistes et les ritualistes de l'école de Jaimini. Ces derniers, il les accouple avec les *Lohdyotikas*, les matérialistes athées, non par simple fanatisme sectaire et de son propre chef, mais conformément à une opinion qui était alors courante même parmi les brâhmanes.

Pour revenir de la spéculation au rituel et à la coutume, le chemin est moins long dans l'Inde que chez nous. Les deux disciplines prétendent également s'appuyer sur le Veda et presque avec autant de droit l'une que l'autre. Les indinations relatives aux *śrauta-sūtras*, à ceux de ces textes qui traitent des grands sacrifices solennels, ont été données plus haut, chaque fois sous le Veda, dont ces sūtras relèvent. Il ne me reste plus, sur ce domaine, qu'à mentionner deux travaux qui ont pour objet l'étude comparative de points particuliers de ce rituel d'après l'ensemble des textes. M. Hilsbrandt, reprenant une piste qu'il a déjà suivie plusieurs fois, a recherché les traces que d'anciennes fêtes solennielles ont laissées dans certaines grandes cérémonies du brâhmanisme, les *Sattvas*². Ces fêtes auraient été communes aux peuples indo-européens, et cette communauté primitive se révélerait encore dans plusieurs particularités caractéristiques où la coutume des Slaves et des Germains paraît se rencontrer avec les prescriptions brâhmaniques. Comme proposition générale, la thèse de M. Hilsbrandt n'a rien que d'acceptable. Il ne peut fait bien que les brâhmanes aient incorporé d'anciennes

¹ Il paraît en tout cas l'auteur d'un *Śaśādharmasamuccaya* de Haribhadra Śāri, mentionné dans le vijñāna du *Vaiśeṣikadarśana* (Deussen *Samśkrita Series*), p. 12.

² Alfred Hilsbrandt, *Die Sattvaschfeste in Alt-Indien. Eine Entdeckung*. Erlangen, 1889.

solennités populaires de ce genre à leurs cérémonies cycloques, quelque doute qu'on puisse avoir quant à l'existence plus théorique que réelle de ces longues cérémonies. Mais, dans le détail, nous pensons qu'il est allé trop loin, et qu'on fera bien de tenir compte des réserves faites (ici-même) par M. Sahkhalier sur quelques points de sa théorie. Indépendamment de cette théorie, le mémoire de M. Hillebrandt est d'ailleurs très riche en informations de toute sorte sur la constitution de l'ancien rituel brahmanique. Plus riche encore, au tout cas plus complète, mais laissant moins de prise à l'hypothèse, est la monographie de M. Weber sur le *Vajapeya*¹, une cérémonie où il y avait des jeux, des courses de chars, et où l'on buvait de la *sarv*, une boisson fortement enivrante et que le rituel même développait en la conservant ici, malgré son parti-pris de tempérance. Ici, encore, il s'agit d'une coutume populaire admise et modifiée dans le chakra sacerdotal, et M. Weber a très bien montré comment, d'une fête qui, à l'origine, paraît avoir accompagné la désignation d'un chef, qui en décidait peut-être, elle a fini par devenir ainsi purement une des formes du sacrifice avec soma.

Sur le domaine du rituel domestique et du droit coutumier, je dois mentionner d'abord la nouvelle édition du *Dharmasūtra* d'Apastamba² par M. Bühler, et celle du *Grīgnyasūtra* de Hiranyakeśin³ par son élève, M. Kirste. Les deux écrits font partie des *śūtras* de deux écoles très voisines se rattachant au Yajus

¹ T. XXIII, p. 321.

² Aker, Weiss, *Ueber den Vajapeya*, Extrait des *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, juillet 1887. — M. Weber a bien voulu me faire l'honneur de me dédier ce mémoire. Je se prie d'accepter en l'expression publique de ma affectueuse reconnaissance.

³ George Bühler, *Apastamba on the Sacred Law of the Hindus by Apastamba*, edited with Extracts from the Commentary. Second edition, revised. Part I. Containing the Text, authoritatively, an Index of the *Śūtras*, and the Varṇas' Holdings of the Hiranyakeśin's *Grīgnyasūtra*. Bombay, 1902. Pages 10 et XLIV de Bombay Sanskrit Series. La première édition est de 1895-1901.

⁴ J. Kirste, *The Grīgnyasūtra of Hiranyakeśin*, with Extracts from the Commentary of Mātivedyā. Vienne, 1898. Publié par l'Académie des sciences de Vienne. Cf. du même : *Ein Gauthi-Manuscript des Hiranyakeśin's Grīgnyasūtra*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1901.

Noir des Taittirîyas. Leurs sùtras ont de nombreuses et larges parties communes. Pour le dharmasùtra, par exemple, il a suffi à M. Bühler de noter les variantes, pour que son édition du dharmasùtra de l'une soit aussi une édition du dharmasùtra de l'autre. Dans sa préface, on trouvera de nouveaux renseignements sur le texte d'Āpastamba et sur ses commentateurs. À ces textes on peut joindre le *Karmaprasthā*, dont M. Schrader a publié et traduit le premier chapitre¹. C'est un traité sur le rituel gr̥hya en général, mais suivant plus particulièrement le sùtra de Gobhila (Samaveda), bien qu'il ait été adjugé aussi au R̥g et surtout au Yajus Blanc. Il est même attribué à Kātyāyana, l'auteur des Crantasùtras de ce Veda. Le traité, sur lequel M. Knauer avait déjà donné d'utiles renseignements, paraît être plus ancien que le supplément aux sùtras de Gobhila, le *Grihyasamgraha*, déjà mentionné plus haut². M. Oldenberg a donné un deuxième volume de ses Gēhvasùtras traduits en anglais³ contenant ceux de Gobhila, de Hiranyakeśin et d'Āpastamba. La collection comprend maintenant tous ceux dont les textes ont été publiés, et le traducteur a pu y joindre son introduction générale. Jusqu'à la fin il a su être exact, complet et, de plus, original dans une matière déjà si souvent traitée. Dans l'introduction, par exemple, on aura de la peine à relever une seule redite; pourtant rien d'essentiel n'y a été négligé, et si, dans ses conclusions, l'auteur se rencontre avec l'un ou l'autre de ses devanciers, il y arrive toujours par des chemins qui lui sont propres. C'est ainsi que, par des considérations sur la métrique, il est amené à préciser d'une manière aussi neuve qu'ingénieuse la position de ces sùtras dans la littérature védique. Les pratiques qu'ils prescrivent sont évidemment en bonne partie très anciennes, puisqu'elles se rencontrent en assez grand nombre et avec des ressemblances

1) Friedrich Schrader, *Das Karmaprasthā. I. Propäthika mit Anhängen aus dem Kommentar des Āpistha*, herausgegeben und übersetzt, Halle v. S., 1889, 3) P. 219.

2) Hermann Oldenberg, *The Grihya-Sūtras, Rules of Vedic Domestic Ceremonies*, translated, Part II, Gobhila, Hiranyakeśin, Āpastamba, Āpastamba, Yajñavalkya-Sūtras, translated by F. Max Müller, Oxford, 1892. Forms le vol. XXX des *Sacred Books of the East*.

qui vont jusqu'au détail, chez d'autres peuples indo-européens. Plusieurs aussi sont déjà mentionnés dans les Brâhmanas. Mais, avant ces textes, il n'y avait pas de traités pour cette partie du rituel, comme il y avait les Brâhmanas pour le rituel plus compliqué des grands sacrifices. Jusque-là, ces pratiques avaient été de tradition, non d'enseignement. Aussi les grîhyasûtras sont-ils *śaśtras*, non *grîntas*, relevant de la coutume, non de la doctrine. Une table synoptique très complète des matières traitées dans ces textes est jointe au volume, qui se termine par la traduction des *Tajûnaparibhâṣitâtoṭras* d'Āpastamba, fournie par M. Max Müller et déjà mentionnée plus haut¹.

MM. Caland et Winternitz ont traité de points spéciaux de ce rituel : l'un, du culte des morts²; l'autre des cérémonies du mariage³; et ils les ont étudiés au point de vue comparatif, en les rapprochant des coutumes analogues observées chez d'autres peuples. C'est aussi une étude comparative qu'a faite M. Kierke en rapprochant le sacrement de la tonsure de l'enfant chez les Hindous, d'une coutume assez semblable encore en vigueur chez les Slaves du sud⁴. Le rapprochement peut être exact, mais je doute que l'explication de l'usage proposée par M. Kierke paraisse convaincante. Il le rattache à l'ancien culte des arbres et des

1) P. 216.

2) W. Caland, *Ueber Totenverehrung bei einigen der Indo-germanischen Völker*. Amsterdam, 1884, dans les *Mémoires de l'Académie d'Amsterdam*. Cf. M. Winternitz, *Notes on Cremation and Ancestral Worship among the Indo-European nations*. Dans *Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenl.*, IV (1890), p. 129. C'est aussi à l'ethnologie comparative des usages funéraires que se rapporte en grande partie une dissertation de M. Adolf Kaezi, *Die Neumacht bei den Ostgermanen. Kulturanthropologische Ansichten*. *Extrait des Philologischen Abhandlungen für Heinrich Schwaner-Siedler*, 1892.

3) M. Winternitz, *Das altindische Hochzeitsritual nach dem Apastambagrîhyasûtra; und einigen anderen verwandten Werken. Mit Vergleichung der Hochzeitsgebräuche bei den übrigen Indogermanischen Völkern*. Wien, 1892. Dans les *Denkschriften der Akademie der Wissenschaften*. Cf. du même, *A Comparative Study of Indo-European Customs, with special reference to the Marriage Customs, their Transformations of the International Philology Congress*, 1894. London, 1895.

4) J. Kierke, *Indogermânische Gebräuche beim Haarschneiden*. Dans les *Annalen Grmnistat.*, Festschrift zum 22. Philologentage in Wien, 1893.

plantes, représentées ici par les chèvres, et il nous renvoie à la quille fatidique du navire Argo et aux chênes de Dodone. Peu Wilken¹, qui avait des interprétations si ingénieuses pour la plupart de ces vieux usages, et qui du reste a aussi écrit une dissertation sur l'offrande de la chevelure, y voyait avec plus de raison peut-être un sacrifice symbolique, une sorte de rachat de la personne tonsurée. Dans un autre travail relatif à une pratique de rituel domestique, « l'offrande aux serpents », M. Winternitz n'est pas sorti de l'Inde; mais il a comparé l'Inde du passé à celle du présent et montré comment les mêmes usages ou d'autres très semblables « y sont perpétrés jusqu'à nos jours »². Enfin un médecin indigène au service britannique, M. Gupta, a étudié les prescriptions de l'ancienne loi hindoue au point de vue sanitaire et social³.

Une discipline d'un caractère bien différent et à laquelle nous n'aurions certainement pas à toucher ici, si l'il s'agissait de tout autre pays, l'art érotique, constitue dans l'Inde une des branches reconnues de la sacril. Comme les autres, celle-ci remonte à un autre très voisin, pour la forme et pour une partie du fond, des dharmas et des grihyasûtras, avec lesquels il a des chapitres communs, parfois presque identiques dans les termes, ceux qui traitent des conditions et des formes du mariage. Dans ces cas, c'est un gâstra au même titre que les autres, proclamant, comme eux, le dharma. Pour tout le reste, le livre est d'une inconscience hostile, mais plein de renseignements curieux pour l'histoire des coutumes et des mœurs. Il a été édité avec le commentaire de Yasodhara, par feu le pandit Dargâprasâda, *for private circulation only*, bien que, à part cette restriction d'ailleurs de pure forme, il ne contienne pas une syllabe d'anglais⁴. Il a aussi été

1. Ce travailleur infatigable et consciencieux, dont une Ballade sur plus d'une fois mentionnée (ce travail sur les populations de l'Asie) Indien, est mort le 27 août 1891, à l'âge de quarante-quatre ans.

2. M. Winternitz, *Der Sarpasch. Ein altindisches Schlangensymbol nach den Mittheilungen der Societät anthropologischer de Vienne*, t. XVII (1888).

3. H. P. Gupta, *Serpent-worship, Sanitary and Social Rules of the Shastras*, dans la *Calcutta Review*, juillet 1889.

4. Cf. *Ātithyagârahita Kṛishṇasūtra, Yasodhara-verseṭṭhāḥ Arjuna-gatāḥpāṭhāḥ ityādi cāṇḍika*. Bombay, 1891.

traduit en français¹ (une traduction anglaise antérieure et anonyme est l'œuvre de Shankar Pandit). Je ne sais d'après quel original, probablement d'après une version moderne obtenue dans l'Inde, sûrement pas d'après le texte samscrit, dont la traduction ne reproduit pas même l'ordonnance. Celle-ci ne peut rendre aucun service comme document archéologique, et, comme le traducteur a cru convenable d'y ajouter toute sorte d'ordures tirées de la littérature occidentale, elle est à classer simplement parmi les livres pornographiques.

C'est en grande partie de ces anciens sastras et d'autres écrits semblables qu'est sortie la littérature juridique de l'Inde, d'abord les *dharmaçâstras* proprement dits, puis leurs commentaires et des traités de plus en plus systématiques, élucidant une doctrine particulière ou embrassant l'ensemble du droit, comparant les autorités, discutant le pour et le contre de chaque cas et résolvant les conflits d'opinions selon les règles de la dialectique *minâmak*. On saura gré à M. Strahly de nous avoir donné une traduction française du Code de Manu², celle de Loiseleur-Deslongchamps, la seule bonne, mais qui remonte à 1833, étant depuis longtemps épuisée et introuvable. La bibliographie, chez M. Strahly, est insuffisante (il fallait en dire plus ou ne pas y toucher), et il y aurait quelques légers malentendus à relever dans sa préface; mais le travail de la traduction, pour lequel il s'est inspiré des meilleures autorités, est fait avec soin et doit inspirer toute confiance. Les notes, rédigées avec beaucoup de discernement, donnent tout le nécessaire pour que le livre puisse être consulté avec fruit aussi par le lecteur étranger aux choses de l'Inde. La collection d'extraits des principaux commentaires sur Manu, que M. Jolly avait commencée dans la *Bibliotheca Indica*, a dû être arrêtée après le troisième fasci-

1) *Théologie hindoue. Le Kamasûtra, règles de l'amour de Vatsyayana* (Maître des brahmanes), traduit par E. Lemaître. Paris, 1904. Je ne connais pas la traduction du *Frere Edger* par le même, et je ne saurais dire laquelle elle est, mais des nombreuses versions de ce romanisme du X^e livre du *Bhagavad Gita*.

2) O. Strahly, *Mémoire dharma sastra. Les lois de Manu*, traduites du samscrit. Paris, 1903. Forme le tome II de la *Bibliothèque d'études des Annales du Muséum* (Garnet).

code¹, ces textes ayant été, dans l'intervalle, publiés *in extenso*, mais pas avec toute la correction désirable, dans la grande édition de Mandoukée par feu Viçvanāth Nārāyaṇ Maṇḍlik. Les extraits vont jusqu'à la fin du livre III. On doit, au même savoir, une traduction des Codes de Nārada et de Bṛhaspati². Celle de Nārada est faite sur le texte plus ample que M. Jolly a édité dans la *Bibliotheca Indica* et, de ce chef, du chef aussi de nombreuses améliorations de détail, elle est bien supérieure à la première version de 1876. La traduction comprend en outre celle des fragments qu'on trouve cités au nom de Nārada, mais qui manquent dans le texte actuel et que M. Jolly a soigneusement recueillis dans l'ensemble de la littérature juridique. Le Code de Bṛhaspati, dont l'original paraît perdu, a été même entièrement reconstruit à l'aide de fragments semblables. M. Jolly a fait ailleurs le même travail pour un autre code perdu, celui de Hārta, dont il a essayé ainsi de reconstituer la section relative à la procédure civile³. A la même classe d'ouvrages appartient la *Smṛiti* de Parāśara⁴, dont la publication se poursuit dans la *Bibliotheca Indica*, avec le commentaire de Mādhavācārya. Par ce commentaire, elle se rapproche en même temps des compilations suivantes, qui font partie de la même collection, le *Caturvargacintāmaṇi* d'Hemādri⁵ et le *Madanapārijāta* de Viçveçvara⁶ (xiv^e siècle), avec cette différence plus apparente que réelle, que ces dernières

1) Julius Jolly, *Manusmriti-samgraha being a Series of copious Extracts from six unpublished Commentaries of the Code of Manu*, Calcutta, 1885-1890.

2) Le même, *The Minor Law-Books, translated. Part I. Nārada, Bṛhaspati*, Oxford, 1889. Forme le vol. XXXIII des *Sacred Books of the East*.

3) Le même, *Der Vyasa-hārta-dharmasūtra aus Hārta's Dharmasūtra, nach Citaten zusammenge stellt*, Munich, 1889. Dans les *Abhandlungen der Académie de Berlin*.

4) Pandit Candrakānta Tarkhaṅkāra, *Parāśara Smṛiti*. Vol. I, II et III, Banarās, Calcutta, 1883-1891.

5) Pandit Hāratanandā Cramaṇi, *Yagnavalkya Smṛitiratna and Kāṇḍikya-nātha Tarkhaṅka, Caturvargacintāmaṇi by Hemādri, edited*. Vol. I; II, 1; II, 2; III, 1, III, 2, Banarās, 1875-1899. Il y en a d'autres de parus, mais que je n'ai pas encore reçus.

6) Pandit Mādhavācārya Smṛitiratna, *The Madana Pārijāta, edited*. Pūrcāraṇa, Calcutta, 1867-1890.

ne s'astreignent pas à suivre pas à pas un texte particulier. Enfin l'on trouvera d'utiles recherches sur divers points de la doctrine et de l'histoire du droit hindou, dans une série d'articles publiés par M. Jolly, dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande : sur le « prix du sang », sur la polyandrie et sur la procédure devant les tribunaux hindous¹; sur les manuscrits juridiques de l'*India Office*, à propos du Catalogue de M. Erze-ling²; sur les mariages entre enfants et sur les polémiques que cette grave question soulève dans l'Inde³.

Toute cette littérature didactique, juridique et contumière, aurait péri, qu'on en retrouverait la substance, mais confusément et avec d'étranges additions, dans l'énorme compilation qui a fini par abriter tous les souvenirs de l'ancienne légende épique de l'Inde. J'ai déjà signalé plus haut les recherches de M. Weber sur les amores védiques de cette légende⁴. Quant au grand poème où elle est venue se résumer, le *Mahābhārata*, on sait qu'il est en train d'être traduit en anglais, grâce aux efforts persévérants de Pratāp Candra Ray⁵. La traduction, qui en est au soixante-dix-huitième fascicule, est archivée maintenant aux quatre cinquièmes et va jusqu'au vers 42553 du livre XII, de l'édition de Calcutta. Je ne reviendrai pas une fois de plus sur les lourds sacrifices que le généreux Hindou continue de s'imposer pour mener à bonne fin sa vaste et patriotique entreprise. J'ajouterai seulement que, grâce à l'expérience acquise, le travail de traduction n'a pas cessé de gagner en précision et qu'aucun effort n'a été épargné pour en faire disparaître les défauts qu'on pouvait y signaler au début, et j'exprimerai une fois de plus l'espoir que la France ne sera pas la dernière à répondre aux

1) J. Jolly, *Beiträge zur indischen Rechtsgeschichte*, I. *Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellschaft*, XLIV (1890), p. 332.

2) Le même, *idem*, II. *Indien*, XLVI (1892), p. 209.

3) Le même, *idem*, III. *Indien*, p. 413.

4) P. 109.

5) Pratāp Candra Ray, *The Mahābhārata of Krishna-Dwaipayana Vyāsa, translated into English prose. Published and distributed chiefly gratis. Parts I-XXVII. Calcutta, 1883-1902.*

appels de l'auteur et à s'associer à son œuvre toute désintéressée¹.

Je ne connais que des fragments d'une série d'études publiées dans le *Mosion*, par M. l'abbé Rommel, sur la théologie du Mahābhārata². Elles paraissent justes et témoignent d'une lecture attentive. Mais, selon qu'il était à prévoir, ce qu'elles rendent n'est autre que la pensée hindoue en général, et, comme elles entrent dans le détail, analysant des morceaux de grande dimension, on ne voit pas bien où en sera la limite. C'est être une tâche plus utile, mais aussi infiniment plus délicate, de rechercher dans le poème les traces d'une doctrine, sinon particulière, du moins plus caractéristique, en laissant de côté ce qui est bien commun. M. Holtzmann a repris les vues autrefois exposées par lui sur l'origine et sur les destins du Mahābhārata, en les élargissant et en les précisant³. D'une dissertation, il en a fait un volume, et elles n'y ont rien gagné. Le livre est riche de faits et plein d'observations justes et intéressantes, car l'auteur possède une culture littéraire très étendue, et il connaît à fond le Mahābhārata. Mais la théorie, déjà viciée dans le germe⁴, est devenue tout à fait inacceptable sous ses nouveaux contours plus nettement accusés. On sait que, pour M. Holtzmann, le poème primitif aurait été composé au III^e siècle avant notre ère, à la cour d'Asoka; qu'il était d'inspiration absolument martiale, chevaleresque et, par-dessus le marché, bouddhique; que les héros en étaient les chefs du parti vaincu, Karna, Duryodhana et ses frères; que les brâhmanes, en s'en emparant, en auraient fait, sans y réussir entièrement, la glorification du parti victorieux, des Pândavas, et la condamnation du bouddhisme, perfidement déguisée par eux sous les traits d'une religion alliée de près au bouddhisme et

1) On souscrit au Mahābhārata samkriti (entièrement publié) pour 8 roubles, port non compris; à la traduction anglaise, pour 10 r. et 6 sh., en cas de renseignements insuffisants souscrire pour, 10 sh., port compris; chez Pramp Chandra Bily, 1, Bala Gurus Dass' Street, Calcutta (Bénig India).

2) Les dieux du Hinduisme brahmanique d'après l'Alf-Parva. — Etudes de religion hindoue. L'Hindou d'après l'Alf-Parva. Extraits du *Monist*, 1882 (7).

3) Adolf Holtzmann, *Zur Geschichte und Kritik des Mahābhārata*, Kiel, 1882.

4) Cf. Revue critique de 1^{re} janvier 1883.

tout aussi détestée, le christianisme; que plus tard, dans de nouveaux remaniements, ils auraient cherché à effacer les traces de cette hostilité contre le christianisme, avec lequel, dans l'intervalle, ils s'étaient reconciliés; qu'enfin, par des additions successives, ils auraient fait du poème une encyclopédie de leur orthodoxie ecclésiastique. Tout cela s'accordait assez mal avec des traits connus de l'histoire religieuse, littéraire et linguistique de l'Inde. En essayant de préciser les époques de ces divers remaniements, qui n'auraient pris fin qu'au xiii^e ou au xiv^e siècle, M. Holtzmann a achevé de gâter sa thèse. On lui a fait voir, M. Jacobi d'abord¹, MM. Bühler et Kiepert ensuite², que, dès le milieu du v^e siècle, le poème contenait 100,000 vers; que dès cette époque aussi probablement, et dès le vi^e siècle certainement, il était regardé comme un ouvrage didactique, une écriture, et qu'il avait le caractère et l'autorité d'un dharmakāstra que, d'après la théorie de M. Holtzmann, il n'aurait acquis que du x^e au xi^e siècle; qu'à partir du xii^e siècle, toute une série de témoignages ne permettent plus d'y supposer les altérations considérables que cette théorie exige; qu'enfin, dès la première moitié du xi^e siècle, Allārounī et Kshemendra ont connu le poème à peu près tel que nous l'avons. Il reste donc du livre de M. Holtzmann un grand nombre d'observations de détail, qui font vivement regretter l'absence d'un index. Quant à sa théorie de la formation du Mahābhārata, elle est ruinée de fond en comble.

Ce que M. Holtzmann a fait pour le Mahābhārata, M. Jacobi l'a fait, mais en sens inverse, pour l'autre grande épopée de l'Inde, le Rāmāyana³: le premier a rajeuni son poème; lui, il a vieilli le

¹) Dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1^{re} août 1887.

²) Georg Bühler und J. Kiepert, *Indian Studies*. N° II. *Contributions to the History of the Mahābhārata*. Dans les *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften*, 1892. Et aussi un article de M. Sylvain Lévi, dans la *Revue critique*, 10 avril 1893. — Le mémoire de M. Bühler s'ajoute comme un deuxième chapitre à un travail antérieur du même savant, où il établit, d'après le témoignage des inscriptions, que la poésie d'art raffiné, dite classique, est la plus vieille dans l'Inde que les théories récentes ne puissent l'admettre: *Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie*. Dans les *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften*, 1886.

³) Hermann Jacobi, *Das Rāmāyana. Geschichte und Inhalt*, nebst *Concordanz der*

sim. Il en enlève le premier et le dernier chants, retranchements sur lesquels on est en général et depuis longtemps d'accord. Dans le corps même de l'œuvre, il en opère encore d'autres, tous liés motivés, et plusieurs d'une façon absolument convaincante. Il obtient ainsi un poème de dimensions modérées, où Râma n'est pas encore identifié avec le dieu suprême, où ne paraissent ni Yavanne, ni Çakraz, où il n'est pas question du zodiaque, où tout cadre, au contraire¹, avec ce que nous pouvons entrevoir de l'Inde pré-bouddhique et de l'état religieux, politique et social des peuples gangétiques, Kossalas et Videhas, du V^e et VI^e siècle avant notre ère, époque à laquelle le poème primitif aurait été composé à la cour des Ikshvakouides d'Ayodhya. Toute cette discussion est admirablement conduite dans l'ensemble comme dans le détail, avec un ordre parfait, sans trouble ni précipitation, dans une langue claire, précise, élégante: la thèse principale y est entourée d'une foule de considérations secondaires d'une saisissante justesse, qui ne sont jamais des digressions et que je voudrais pouvoir toutes reproduire². Elle ne m'a pourtant pas convaincu. Dans le précédent Bulletin³, j'ai indiqué en peu de mots que je ne pouvais admettre les conclusions de M. Jacobi sous la forme où elles avaient été produites une première fois; car, comme le livre de M. Holtmann, celui-ci est le développement d'un premier programme. Je dois dire maintenant, autant que l'espace dont je dispose me le permet, pourquoi je ne puis pas les accepter d'avantage dans leur nouvelle rédaction.

À la page 62, M. Jacobi se demande quel est le « forcher », qui a émis en passant la malencontreuse hypothèse que l'épopée sanscrite pourrait bien être la reproduction d'originaux prâcrits.

gedruckten Rezensionen. Bonn, 1893. Cf. un article de M. V. Henry, dans la *Revue critique*, 1^{re} mai 1893.

1) Jusqu'à deux endroits que M. Jacobi a relevés; mais il n'y insiste pas trop.

2) Je signalerai du moins, à titre d'exemple, ce qu'il dit, p. 99, des religions de Çira et de Vidura et des raisonnements tendancieux dont on a si souvent et avec tant d'aggravation accusé les Indologistes, ainsi que sa réfutation, p. 54, de la théorie d'un Râmdhyana primitif bouddhique.

3) T. XIX, p. 165.

et il le met en demeure d'en fournir la preuve. Je crains que le coupable, ce ne soit moi¹. Quant à la preuve, j'avoue que je ne l'ai pas; car c'est là un mot dont je m'efforce du moins de surveiller l'application. Mais il y a des probabilités, et qui, ce me semble, peuvent se discuter. Je crois que l'épopée hindoue est ancienne, aussi ancienne par ses origines que les premiers souvenirs de la nation; qu'elle a été longtemps nationale et vraiment populaire; que, pour cela, elle a dû être comprise du peuple et chantée en sa langue; qu'enfin elle n'a été mise en sanscrit qu'à l'époque où nous voyons apparaître les traces d'une littérature sanscrite profane, vers les approches de notre ère, cent ans de plus ou de moins, dans un sens ou dans l'autre, ne faisant point une affaire. En remontant sept siècles plus haut, M. Jacobi échappe à l'objection que le sanscrit n'aurait plus été en usage, comme il échappe en général à tous ces arguments en forme de coups droits qui frappent en plein la théorie de M. Holtzmann. Mais, après la composition du poème, il reste à nous en figurer la transmission. Des chanteurs ambulants, une sorte de rhapsodes, les *haridâsers*, l'auraient porté de tribu en tribu, de bourgade en bourgade, dans les réunions du peuple et aux fêtes des rajas. Mais à qui donc auraient-ils chanté ce poème sanscrit, quand, depuis des siècles, on ne parlait plus que le pèderit, quand celui-ci était la langue des cours et de l'administration, quand les inscriptions nous montrent les chancelleries s'essayant peu à peu d'imiter les formes de la langue sacrée, qui sans doute existait et non sans être entourée d'un grand prestige, mais affectée à des usages spéciaux et probablement renfermée dans les écoles des brâhmanes? M. Jacobi admet lui-même que cette tradition du poème a été longtemps orale, et ceux qui le transmettaient, qui l'amplifiaient et le modifiaient sans cesse, de façon à le tenir en quelque sorte au courant des idées du jour, auraient négligé de suivre le courant en un seul point, l'essentiel pourtant, celui du langage, au risque de n'être plus compris? Nous ne voyons plus bien ce qui a pu déterminer cet envahissement de la littérature profane par le sanscrit. Des

1) Voir *Revue critique* du 5 avril 1886.

teur n'a probablement pas un grand usage de l'anglais, car il correspond en sanscrit, est donc, à sa manière, un signe des temps. Il insiste à quelle profondeur les idées d'humanité, d'équité, de raison, de scrupule moral, qui, en dépit de tant de belles maximes de la littérature indigène, sont ici un fruit de la culture occidentale, ont pénétré dans les milieux les plus orthodoxes. Il se fait, en effet, dans l'Inde, autour de cette vieille tradition brahmanique, un double travail. D'une part, la critique et l'archéologie la fouillent sans remission et sans vergogne. D'autre part, des fidèles de plus en plus nombreux s'appliquent à la faire revivre, et ce dernier travail est un travail de réforme et d'épuration. Au milieu de tant de nouveautés qui sont venues s'abattre à la fois sur l'Inde, bien des choses qu'on pouvait y croire mortes à jamais, se sont empressées de renaitre. Les différentes branches du Brâhmanamây incorporeront la vieille théologie éclectique hindoue au positivisme ou au piétisme anglican. D'autres s'occupent à y ressusciter le bouddhisme et, sans doute, dans une certaine mesure, ils y parviendront. Théosophes, occultistes, spirites y pullulent, tous se réclamant de l'ancienne tradition et visant à la pratique. Ce serait étrange si seuls les détracteurs vrais de cette tradition restaient oisifs au milieu de tout le bruit qui se fait autour d'elle, et n'aspiraient pas aussi à la faire renaitre d'une façon effective, en partisant, bien entendu, avec les exigences du siècle. Aussi s'en gardent-ils bien. Aux samâjs de leurs voisins, ils opposent d'autres samâjs. Comme eux, ils ont leurs moyens de propagande. J'ai parlé plus haut de l'*Ushâ* et de son rédacteur Satyavrata Samagrâmin¹. Le ton qui domine dans ses articles est celui du prédicateur et du directeur de conscience. L'excellent traducteur du Mahâbhârata, Pratâpa Candra Ray, prétend ne pas faire seulement une œuvre de littérature, mais encore et surtout une œuvre de régénération et d'hygiène sociale. Longtemps les défenseurs de l'orthodoxie ont combattu de préférence avec les anciennes armes de la polémique hindoue. Ils ont eu y renoncer au besoin pour d'autres plus efficaces. Le *Gad*

1) P. 286 et 217.

India Review, l'*Asiatic Quarterly*, d'autres périodiques encore en comptent plus d'un parmi leurs rédacteurs et tout récemment leurs doctrines ont acquis un nouvel organe, le *Hindu Magazine*¹. La secte, si on peut lui donner ce nom, par ses origines, est une aristocratie, et elle en a les qualités : la réserve et la dignité. Il est rare de rencontrer dans ses publications la platitude et le charlatanisme qui déparent parfois celles de ses rivaux.

(La deuxième partie à suivre.)

A. BARTH.

¹ Édité par Ananta Lal Roy, Calcutta. Le premier numéro est de septembre 1881.

raisons d'ordre religieux, peut-être aussi politiques, ont pu y être pour quelque chose. Mais le fait est là, non prouvé en toutes ses parties, mais, selon moi, infiniment probable. Les monuments épigraphiques nous le révèlent dans sa marche graduelle, comme l'ont si bien établi les recherches de MM. Senart et Bâldier. Fen Garetz l'a montré, il y a longtemps, pour la poésie lyrique. La littérature des contes et le prâcrit des drames nous enseignent la même leçon : tout ce qui a été populaire dans l'Inde, en dehors, bien entendu, de la littérature sacrée et scolastique des brâhmanes, a commencé par le prâcrit et a fini par le sanscrit. Dans les premiers siècles de notre ère, les bouddhistes eux-mêmes ont dû suivre le mouvement et mettre en sanscrit jusqu'à leurs livres sacrés. Seule la poésie épique serait restée vivante sans y participer. Je ne saurais le croire, et toute l'argumentation de M. Jacobi, si bien liée, si solide qu'elle soit en beaucoup de points, ne parvient pas à m'en persuader. Je ne nie en aucune façon l'ancienneté du fond du poème, ni les traces d'archaïsme qu'il y signale, et j'accepte de confiance la plupart des interpolations qu'il y démontre; ce que je ne puis accepter, c'est la perpétuité par tradition orale et populaire de l'œuvre sanscrite, dans sa langue et dans sa forme si savantes, depuis le vi^e siècle avant notre ère, quand, dès le iv^e, on ne parlait guère plus le sanscrit dans la vallée du Gange qu'on ne l'y parle aujourd'hui. Je me hâte d'ajouter que cette théorie des origines sanscrites du Râmâyana n'est pas, tant s'en faut, tout le livre de M. Jacobi. On y trouvera de plus une comparaison soignée, je devrais dire plutôt une statistique des diverses recensions du poème et une analyse très complète du contenu. Le tout est relié par d'excellents index, qui font de ce volume un instrument de recherche indispensable.

Je terminerai cette revue des travaux qui ont porté sur le vieux brâhmanisme, en signalant une publication indigène, dont l'auteur s'est proposé de le résumer : *L'Âryadharmapratîkāśā*, « la mise en lumière de la Loi », de Mandikā Bâmaçâstrin, principal du Collège royal de Mysore¹. Le livre, qui est composé avant

1) *Âryadharmapratîkāśā, dharmaśâstratattvajyôtiḥkāśaḥ* par Bâmaçâstrin.

teur n'a probablement pas un grand usage de l'anglais, car il correspond au sanscrit, est donc, à sa manière, un signe des temps. Il montre à quelle profondeur les idées d'humanité, d'équité, de raison, de scrupule moral, qui, en dépit de tant de belles maximes de la littérature indigène, sont ici un fruit de la culture occidentale, ont pénétré dans les milieux les plus orthodoxes. Il se fait, en effet, dans l'Inde, autour de cette vieille tradition brahmanique, un double travail. D'une part, la critique et l'archéologie la fouillent sans remission et sans vergogne. D'autre part, des fidèles de plus en plus nombreux s'appliquent à la faire revivre, et ce dernier travail est un travail de réforme et d'épuration. Au milieu de tant de nouveautés qui sont venues s'abattre à la fois sur l'Inde, bien des choses qu'on pouvait y croire mortes à jamais, se sont empressées de renaître. Les différentes branches du Brahmasamāj incorporent la vieille théologie éclectique hindoue au positivisme ou au piétisme anglican. D'autres s'occupent à y ressusciter le bouddhisme et, sans doute, dans une certaine mesure, ils y parviendront. Théosophes, occultistes, spirites y puifient, tous se réclamant de l'ancienne tradition et visant à la pratique. Ce serait étrange si seuls les débauchés vrais de cette tradition restaient oisifs au milieu de tout le bruit qui se fait autour d'elle, et n'aspiraient pas aussi à la faire renaître d'une façon effective, en partisant, bien entendu, avec les exigences du siècle. Ainsi s'en gardent-ils bien. Aux samājs de leurs voisins, ils opposent d'autres samājs. Comme eux, ils ont leurs moyens de propagande. J'ai parlé plus haut de l'*Udd* et de son rédacteur Satyavrata Samagrāmī¹. Le ton qui domine dans ses articles est celui du prédicateur et du directeur de conscience. L'excellent traducteur du Mahābhārata, Pratāpa Candra Bāy, prétend ne pas faire seulement une œuvre de littérature, mais encore et surtout une œuvre de régénération et d'hygiène sociale. Longtemps les défenseurs de l'orthodoxie ont combattu de préférence avec les anciennes armes de la polemique hindoue. Ils ont su y renoncer au besoin pour d'autres plus efficaces. Le Cal-

(1) P. 186 et 217.

India Review, l'*Asiatic Quarterly*, d'autres périodiques encore en comptant plus d'un parmi leurs rédacteurs et tout récemment leurs doctrines ont acquis un nouvel organe, le *Hindu Magazine*¹. La secte, si on peut lui donner ce nom, par ses origines, est une aristocratie, et elle en a les qualités : la réserve et la dignité. Il est rare de rencontrer dans ses publications la platitude et le charlatanisme qui déparent parfois celles de ses rivaux.

(La deuxième partie à suivre.)

A. BASTU.

1) Fondé par Ananta Lal Roy, Calcutta. Le premier numéro est de septembre 1891.

LA LAMPE DE LA SALLE OBSCURE

(GAN-SHIH-TANG)

TRAITÉ DE MORALE TAOÏSTE

LA PARTIE VILLAIRE, L'INFANTICIDE, LE RESPECT DU CIEL,
LES BIENS DE LA FORTUNE

PREFACE

Le *Gan-shih-tung* ou « Lampe, lumière de la Salle obscure » est un livre taoïste traitant de divers sujets moraux. Il se compose de quatre livres formés, chacun, de morceaux de différente nature et indépendants les uns des autres. Les histoires édifiantes y sont mêlées aux instructions et les vers à la prose.

Ce traité, ou plutôt cet ensemble de petits traités, est en grand honneur chez les Tao-sho qui lui attribuent une haute valeur et prétendent même qu'une grande partie de ses leçons sont tombées de la bouche ou du pinceau du dieu de la littérature, Wen-tchang-li-kiun, lui-même.

Cet ouvrage n'est pas sorti des mains de son premier auteur tel que nous le possédons aujourd'hui. Nous croyons, dans la préface ajoutée à l'édition de Tan-kuang¹⁾, que Wang-sho-hsien, lettré du xiii^e siècle de notre ère, en a composé le premier texte. Le livre actuel a encore beaucoup de chapitres qui commencent par ces mots : « Wang-sho-hsien dit » ou par d'autres analogues : « Wen-tchang-li-kiun dit, ou plus simplement : « Ti-kiun dit. »

Quoi qu'il en soit de l'origine première de ce traité, il est certain qu'il fut revu et considérablement augmenté sous l'empereur Kin-king (1812) par Tchen-kiun. Cette nouvelle édition fut

1) Voir plus loin, p. 304.

publiée au Sin-tcheou du Hunan, dans la ville de I-tchong-hien, à l'établissement typographique dit Hoi-Yau-tang. L'éditeur, pour répandre davantage son œuvre, mit les presses à la disposition des gentlemen (Kiun-tse) qui voudraient se procurer des exemplaires de propagande sans payer de droits d'auteurs. Un Siang-yi-shi en est donné comme le reviseur. Une autre préface signale une seconde édition sous le même empereur, la 2^e année de son règne.

Deux autres encore parurent pendant le règne de Tao-kuang, l'une en l'an Tang-hai ou 1824 par Liu-kong, l'autre en Kuei-mou ou 1813. Toutes ces éditions sont indiquées par de nouveaux termes : *Tchong-fé* gravée du nouveau, *Se-lé*, gravée ensuite. La seconde a été imprimée au Wen-li-tang.

Une dernière enfin fut donnée naguère avec un commentaire sous le titre de *Sin-lé-que-shih-tong-tcheou, liang-ai-to-wei*. « Explications de la foi respectueuse commentant (le livre de) la Lampe de la Salle obscure, nouvelle édition. »

Ce livre est très rare en Europe ; je ne connais actuellement que l'exemplaire figurant jadis au catalogue n° 7 de M. Maisonneuve et qui est maintenant en ma possession. C'est la seconde édition de Tao-kuang. La dernière citée se trouve mentionnée dans le Catalogue de 1864 de la maison Nalcker, de Francfort, sous le n° 34, avec cette mention en allemand :

« Anthologie de la morale taoétique, contient l'histoire du génie Wen-tchang-ti-kien et autres exhortations morales ainsi que d'autres écrits l'initiant à la pratique en Chine (gegen den in China verkommenden Kindermord). »

Il n'est point besoin de faire remarquer l'importance que les moralistes chinois attachent à une œuvre qu'ils ont reproduite tant de fois et qu'ils disent émanée du ciel qui la fit descendre pour servir de bien au monde entier.

La seule chose qu'il s'agit d'éclairer est le cœur ou l'esprit de l'homme aveuglé par des passions. C'est aussi le monde, le siècle non moins rempli de ténèbres. La lampe, c'est l'instruction donnée dans ce livre. Ainsi parlent les auteurs des préfaces. Les

chapitres que nous nous proposons de donner ici comme spécimen du contenu de ce livre se trouvent à la fin du kien I, f. 39 et s., et au commencement du kien II.

Le premier est intitulé *Tchong-ki, Kiat-ni-nin-wen* : « Texte défendant de nuire les filles ; nouvelle édition ». Il contient une courte préface et le texte lui-même.

Les deux autres ont pour titre, le premier : *Keng-tien-tien* : « Miroir du respect du ciel » ; et le second : *Hiao-tsu-kien* : « Miroir de la piété filiale ».

Nous les avons choisies comme peintures des mœurs chinoises actuelles.

Le mot *kien* a le sens « d'avertissement ». Proprement, c'est un miroir, c'est une glace dans laquelle on voit la vraie nature des choses, des êtres, des devoirs, etc., dit Wang-xho-hoon. C'est le terme employé dans tous les intitulés de chapitres ou sections des kien II et III. Nous terminons par un morceau de poésie didactique : « Les liens de la fortune ».

Voici la traduction de ces textes avec quelques notes nécessaires. Nous n'avons omis que quelques phrases d'une redondance insupportable pour des oreilles occidentales.

I. — *Le Miroir de la piété filiale, poésie taïtse.*

1. La piété est la source unique de tous les actes vertueux.
Les Vraies Annales¹ ne forcent point la soumission à leurs [préceptes]
S'ils ne perfectionnent les pensées de la piété.
2. Comment se partage l'éducation de l'homme,
Je vais venir l'enseigner d'après les dires du vulgaire.
Pour que mes leçons soient utiles aux hommes, je suivrai en [tout la vérité].
3. Avant que le corps de l'homme se soit formé complètement,
Six mois² il reste dans le sein maternel.

¹ Le *Shi* et le *Shao* ne sont que des préceptes vains.

² C'est le terme que tous les auteurs chinois assignent à la grossesse.

Son sang et sa chair participent à celle de sa mère.

4. Son souffle commence à sortir et à s'expirer en même temps,
Puis ses membres s'attachent de toute part,
Et le corps maternel est comme une prison qui s'affondre.
5. Le père est alors dans l'angoisse devant les douleurs de son
[épouse.

L'épouse, les regards tournés vers son époux, gémit et pleure.
Tous deux redoutent le moment où elle enfantera.

6. Cependant l'esprit¹ survient au corps, s'y attache et le guide.
Voilà qu'un matin le visage de l'enfant apparaît.
Ah! le sort de la mère est alors joyeux et reste tel.

7. Elle l'aime, elle veille sur lui comme sur son cœur, sa poitrine;
Matin et soir, anxieuse, elle le prend sur son sein, elle l'exa-
[mine.

Elle le pose tout humide sur une couche de bambou pour y
[dormir.

8. L'enfant dort sur une couche avec une couverture sèche.
S'il se salit, elle ne se dégoûte point de ses crasses,
S'il est malade, avec joie elle le rachèterait de sa propre vie.
9. Si son enfant dort, elle assure sa tranquillité, son repos.
La mère craint de déranger, d'écouter ou de raconter son
[sommeil.

Si elle trouve son cher enfant versant des larmes,

- S'il pousse des tris plaintifs, elle n'a plus de repos
Cent fois elle le prend pour le satisfaire;
Son cœur anxieux n'ose point lui résister.
- Lorsqu'il commence à se tenir droit et à marcher,
Elle le tient, elle le garde pour prévenir toute chute.
Quand il mange et boit, elle lui apprend à prendre ce qui est
[bon.

- Suivant son goût, elle cède à tous ses désirs.
Lorsque son nourrisson est âgé de trois ou quatre ans²,
Les humeurs, le sang ont atteint leur terme d'expansion,

1) Kwei l'esprit, l'âme qui survit au corps.

2) Le texte semble dire que la mère élève trois ou quatre ans.

- Le corps de l'enfant se forme de la nourriture que lui donne
[sa mère;
Le père alors commence son instruction avec droiture.
La mère et l'enfant forment désormais deux personnalités
[différentes.
- Le père procure¹ ce qui doit le nourrir, l'entretenir.
Et veille à ce qu'il ne manque pas à son instruction.
Il croît, il devient grand sans pouvoir encore être utile.
- Les dents lui viennent avec les années.
Alors on lui donne un maître qui lui apprend la lecture, la
récitation.
On le conduit par la main à la salle d'école.
- Il s'incline devant le maître, il travaille, s'exerce avec ardeur
[aux leçons de la première école;
Il paie le salaire du maître, sans prétendre de la pauvreté.
Il lui fournit tout au moins des aliments². Il ne s'épargne au-
cune peine:
- Intelligent, actif, bienveillant, le jeune homme s'applique avec
zèle.
S'il est lourd d'esprit et de corps, on l'excite, on le presse.
S'il a des défauts, on le corrige pour le préserver de leurs
suites;
- S'il a de bonnes qualités on les rend fermes, on les développe.
Bonté, bienveillance forment le fondement de la nature co-
llective.
D'elles proviennent la sincérité, la droiture, l'absence de
méchanceté.
- Ainsi s'achèvent son instruction, ses leçons et son éducation.
Ses années arrivent à la quinzième ou seizième.
Son père alors pense à son mariage dont le temps s'approche.
- On délibère dans le gynécée sur les qualités, les vertus,
Les présents de noces, les frais en monnaie.

1) Par son travail, la production de ses fonctions.

2) Le maître même se fait un devoir de payer le maître qui l'instruit. S'il ne le peut autrement, il lui apporte des objets à manger.

- Les habillements, les ornements du corps, les linges, les soies
[à acheter.
- Quand on le juge bon, on se procure un titre de mérite,
On se vove jusqu'à la mort à se soutenir, s'aider,
On considère les vertus éclatantes des ancêtres de l'adules-
cent;
- L'esprit de justice et de piété, de fidélité ne faillit point,
On soigne ses petits-enfants comme sa propre vie,
On veille sur l'enfant comme sur un joyau précieux.
- Matin et soir on y pense avec tendresse et anxiété;
Tous sont comme les serviteurs de l'enfant.
Quand il est marié et que sa femme et ses enfants sont dignes
[d'affection,
- Le cœur du père et de la mère se réjouit,
Car qui sait d'abord s'il a pris une femme aimable?
Après avoir soigné ses parents, délaissés d'eux, elle les oublie
[souvent.
- Elle ne se souvient plus de leurs peines, de leur amour, de
[leurs soucis,
Mais on doit les considérer comme les auxiliaires associés du
[ciel,
Et se tenir en leur présence comme devant le génie de la terre.
- Quand il a pris une épouse, elle est pour lui comme une
[pierre précieuse.
Mais si cette épouse, en tous ses desirs, n'est pas satisfaite,
Si d'ailleurs ses paroles ne rencontrent pas d'opposition,
- Par des soins intéressés¹⁾, elle cherche à tromper ses parents
Et à séduire, pour les captiver, les serviteurs de la maison;
Alors elle néglige ses parents et les laisse porter de méchants
[habits,
- Tandis qu'elle porte des vêtements neufs de soie,
Ses parents la regardent de deux yeux irrités,
Mais elle rit et ne rougit point.
- Si les parents sont délaissés et pauvres

1) Litt. se leur servant des aliments défectueux.

- Elle n'a point pitié, elle ne protège point les abandonnés.
Si ses parents sont vieux et malades,
— Elle trouve à charge de renouveler leurs vêtements.
Son avarice sordide ne lui laisse point leur donner des remèdes.
Ainsi maltraités, indignés ils meurent avant le temps.
— Les frères¹ se partagent les biens de ces parents malheureux.
Et ne veulent point exercer de professions difficiles.
La voie de la fortune est la seule qu'ils suivent.
— Au sacrifice ils ne font point les offrandes prosrites².
Ils ne vont point les porter au bord de leurs tombes;
Des étrangers vont à leur place suspendre les papiers³.
— Pour eux ils font des banquets et se livrent à la joie.
Quand le tumulus tombe en ruines, on n'y remet point la terre en place.
On ne coupe pas; on n'écarte pas les bruyssailles.
— Tout est souillé comme en un lieu qui ne contient point de tombes.
Ces enfants qu'ils ont nourris, élevés accomplissent-ils donc
[ainsi leur charge ?
— A un homme affamé, on donne des aliments.
Ému de compassion, on l'aide à sauver sa vie.
Ces enfants élevés avec mille peines, mille angoisses,
— Remplissent ainsi ce devoir que tous reconnaissent!!!
Les oiseaux, les corbeaux même se présentent mutuellement
la becquée⁴.
Les agneaux prennent le lait de leur mère à genoux.
Et l'homme est l'être intellectuel parmi tous les êtres⁵.
— Comment n'est-il pas reconnaissant comme les animaux ?

1) Ces actes constituent les plus grands crimes que puisse commettre un Chinois. Ne point honorer ses parents morts, c'est les tuer dans l'autre monde, en un état misérable; c'est une mortuue jupon.

2) On offre aux morts les objets qui peuvent leur servir dans l'autre vie, habillements, meubles, etc., en présentant ces mêmes objets en papier que l'on brûle.

3) C'est encore un usage chinois que l'on rencontre partout.

Car il y a des fils sans piété filiale.

Leur père mort, ils n'observent aucune règle, ils se livrent à
[leurs passions.

— Julie Pe-Yü pleurait en voyant le bâton que tenait sa mère,
Car cela lui annonçait qu'elle perdait ses forces.

Quels sont maintenant les hommes qui lui ressemblent?

— On a abandonné les mœurs antiques.

Oublie-t-on donc ce qu'est notre corps?

Cette nature corporelle, qui l'a nourrie et entretenue?

— Comment ne réfléchit-on point à ce qu'est ce corps?

Qui donc a donné le suffisant à notre famille?

Cette femme qui nous a pressé sur la poitrine et nous a com-
[vert de vêtements;

Notre affection la suit-elle encore?

— Que votre tête ne soit point sans piété filiale.

Celui qui couvre mal celle de ses parents perdra son habita-
[tion.

Que votre corps n'en soit point dénué.

Celui qui habille mal ses parents perdra le moyen de se vêtir.

— Que votre bouche ne soit point sans cette vertu,

Celui qui nourrit mal ses parents sera privé de grains.

Le ciel et la terre sont larges et hauts,

— Mais ils condamnent difficilement celui qui se révolte contre
[les siens.

Le regret, les maux qu'engendrent les fautes les suit prompte-
[ment;

Ils n'attendent pas le châtiment du ciel¹.

(1. — Le livre d'avertissement contre l'infanticide.

Wang-zho-heon dit : Le livre d'avertissement, défendant de
noyer les filles, a été composé par Kuei-tchung-fou de Wu-ling².

1) Cette poésie didactique est composée de vers de cinq syllabes ou pieds
avec des rimes disposées d'une manière assez régulière. Chaque colonne en
recouvre trois superposées; mais il semble qu'il faille les partager en distiques.

2) Chef-lieu du département de Tchong-tse-tou ou Hon-huang.

Celui-ci avait formé un premier projet d'écrire un livre pour acheter le monde; mais, par suite de la maladie de son graveur, il avait retardé l'accomplissement de sa tâche.

Un jour, un soir qu'il avait en son cabinet, Tchong-ti-kung, voulut consulter le sort¹⁾ (pour connaître celui de son camarade) : Wen-tchang-ti-kun lui révéla alors ce qui suit :

Kuei-tchou-foi a desisté de faire le bien et n'a pas su l'achever.

L'ami dévoué lui demanda ce que cela voulait dire.

Ti-kun reprit : Il a commencé un écrit pour empêcher de tuer les filles; il a eu la volonté de le faire imprimer et ne l'a point fait. Il a voulu ensuite faire inscrire son nom dans les registres des hommes littéraires, il a désiré y avancer en grade, et s'est trouvé arrêté (par ses échecs aux examens), parce qu'il n'a pas eu la volonté sincère de faire le bien. Il continuera ainsi à être écarté de la liste des gradués.

Tchong-ti-kung, ayant entendu ces paroles, supplia le puissant génie en faveur de son ami. Kuei, dit-il, est méchant. Il a réellement agi ainsi; mais je vais le réprimander et lui intimer l'ordre de continuer son projet antérieur.

Ti-kun approuva ces paroles et lui dit de faire achever l'écrit : Allez en hâte, avertir Tchong-foi de se mettre activement à l'ouvrage et de le répandre partout. Dites-lui qu'il recevra le bonheur en récompense. Et toi, en l'engageant à se remettre à l'œuvre, tu acquiesces de grands mérites.

Tchong accepta cette mission. Le lendemain, il alla voir Tchong-foi et lui dit : Mon frère aîné²⁾ a commencé un écrit, il l'a fait graver mais ne l'a point terminé, n'est-ce pas? — Tchong-foi répondit : C'est vrai, mais c'est déjà une vieille histoire, comment mon frère aîné l'a-t-il appris?

Hier soir, réparé Tchong, Wen-tchang-ti-kun m'a avoué par la réponse du sort et m'a dit que vous avez, Maître, entre-

1) Cela se faisait en lançant une tablette de saule et y faisant couler une dragée bouillie. On formait ainsi éventuellement les caractères sans l'occupation sérieuse et les caractères illustraient la réponse du sort.

2) L'expression de respect envers un ami.

puir le bien sans avoir su l'achever. C'est pour cela que vous ne pouvez réussir à obtenir un grade. J'ai supplié Ti-kian en votre faveur et il m'a ordonné de vous faire connaître votre projet. Il m'a fait venir en hâte pour que je me fasse montrer votre composition et que je l'examine.

Tehong-fou alla chercher son manuscrit et le montra en tremblant. Le voici, dit-il, je l'avais mis dans mon appartement privé. Comme personne n'en savait rien, je l'avais caché et cela m'était sorti de la mémoire.

Ce que Ti-kian dit est bien; il fait des choses merveilleuses et voit tout, même les choses les plus fines.

Le-dessus Tehong-fou fit imprimer son ouvrage. L'année suivante il eut un fils; la deuxième année, il conquiert ses grades; il devient magistrat et s'élève au rang d'inspecteur du Kiang-tong. Son fils obtint également les honneurs littéraires et Tehong-ki-tung parvint au titre de Fu-pang¹ et de directeur d'études². Ainsi la promesse de Ti-kian ne fut pas une parole vaine.

Voici maintenant le texte de l'écrit de Tehong-fou :

Exhortation à ne point noyer les filles.

Le Yi-king porte : La naissance essentielle du ciel forme les garçons et celle de la terre, les filles. Lorsqu'il existe des garçons et des filles, alors il advient des époux et des épouses; puis, après cela, des pères et des enfants. Ce qui fait que la race humaine se propage sans interruption, c'est que les hommes et les femmes s'unissent. De là des naissances sans fin, il ne faut rien d'autre.

Mais les gens de nos jours ont su interrompre la suite des naissances en noyant leurs filles. Ces meurtres ne peuvent se calculer tous. Si l'on en cherche la cause, on trouve que les uns

1) On donne cette qualification aux candidats qui, sans avoir obtenu le grade pour lequel ils ont subi l'examen, ont cependant répondu d'une manière satisfaisante. Leur nom est ainsi publié et ils peuvent afficher ce titre dans leur maison.

2) Le *Hsien-shang* ou directeur d'études préside aux écoles, etc; d'un arrondissement.

naient les filles, parce que leur mise au monde et leur entretien sont choses difficiles et à charge; les autres, parce qu'ils sont irrités de devoir nourrir et élever beaucoup de filles; d'autres enfin par manque du lait nécessaire à leur première nourriture. On hâte la gestation et l'on noie les filles dès qu'elles voient le jour.

On ne sait pas combien un grand nombre d'enfants apporte de bonheur. Sept enfants, huit mariages sont des sources de joie. En mettre au monde, en entretenir un grand nombre, cela ne suffit pas pour être à charge.

Quand la semence du père et le sang de la mère se sont mêlés par une opération merveilleuse, ils forment un corps qui devient un garçon ou une fille. Pour tous deux, c'est le même sang, ce sont les mêmes os.

N'est-on point affligé quand on n'a point d'enfants? Oui, sans doute et le chagrin ne cesse que quand il en est survenu quelqu'un. L'homme qui n'a pas d'enfants sacrifie ses biens de tout cœur pour en obtenir un du ciel. Celui qui tarde d'en avoir, brûle, par la superstition, son corps et son principe.

Se plaire à tuer des filles est un crime qui s'élève et attaque l'harmonie céleste¹. Plus on en tue et plus on en fera naître.

A-t-on jamais éprouvé qu'en noyant les filles on hâte la naissance des garçons? Non certainement.

On s'arrête à ce prétexte que, dans les familles pauvres, on n'a pas le moyen de faire les dots du mariage. Ne sait-on pas que le ciel ne fait naître personne sans lui donner de quoi subsister?

La faim, le froid, la nourriture, les moyens de se chauffer ont leurs nombres fixés. Ce n'est point par l'absence de filles qu'une famille a jamais été riche. Et s'est-on jamais trouvé pauvre, parce qu'on en avait? Pas davantage.)

Le chemin de la naissance a plusieurs entrées; on doit toujours en tenir une ouverte.

1) C'est une des conditions essentiellement de la prospérité terrestre, c'est qu'on laisse régner sans entrave l'harmonie des rapports établis entre ces êtres.

2) Les Chinois pensent qu'en déchargeant la mère de la charge de la tétée d'allaiter une fille, elle concevra plus tôt un nouvel enfant, peut-être aussi un garçon.

En ce qui concerne la dot du mariage, sa quotité dépend de l'avoir de la famille. Pour moi, j'ai vu des garçons pauvres restant jusqu'à la fin de leurs jours sans pouvoir se marier, mais je n'ai jamais vu de filles dans ce cas.

Quand les familles des filles n'exigent pas de fortune de celles du mari, vaut-il mieux l'exiger de la fille et laisser pour cela un jeune homme sans épouse ?

Si l'on pensait cela, on ne noyerait pas les filles. Il faut d'autant plus l'expliquer clairement et le développer.

Les familles riches elles-mêmes tiennent des propos peu sages. On dit qu'une fille est un objet sans utilité, un obstacle; qu'il est difficile de dire les avantages du mariage.

Mais qu'on y réfléchisse bien : former un bel homme, une belle femme est l'œuvre du ciel; mais enseigner à la jeune fille les vertus et les arts féminins, cela dépend de nous. Faire tous les efforts nécessaires à cette fin dépend de notre volonté; mais donner l'intelligence de ces choses, cela appartient au ciel. Combien ne doit-on point penser à cette vérité, pour ne point commettre de fautes! C'est pour n'en avoir point commis, que Kiang-Yu est devenu pasteur des hommes.

Si l'on examine l'antiquité, on verra que bien des femmes ont, par leur sagesse, illustré leurs parents, tandis que beaucoup d'hommes ont attiré sur eux les vengeances célestes en maltraitant les femmes. D'autre part, n'a-t-on pas vu une Mu-lan¹ se faire soldat et aller à l'armée pour remplacer son père? Ti-Yang², par sa requête, n'a-t-elle pas sauvé l'autour de ses jours?

1) Jeune femme célèbre dans les annales chinoises et célébrée par les poètes. L'auteur la cite en raison surtout d'avoir servi dans l'armée des Liang, vers l'an 500, en lieu de son père et en sauvant son oncle. On croit qu'une fille du soldat appelé sous les armes avait pris les armes à sa place. Le motif qui avait empêché le père de se rendre à l'armée et déterminé Mu-lan à cet acte de dévouement est diversément énoncé. Selon les uns, son père, malade, eût pu être guéri et être parti pour l'armée; pour d'autres, la jeune fille se dévouait uniquement pour saluer le vœu de son père qui se désolait de ne pouvoir plus, au grand âge, servir son prince et sa patrie. C'est la version admise par l'auteur de la pièce de poésie, dont j'ai donné la traduction dans ma Poésie chinoise, partie II.

2) Fille d'un fonctionnaire et médecin qui, sous l'empereur Wen-ti des Han,

L'homme affligé de n'avoir point d'épouse penserait-il à noyer les filles? Celui qui a vu les vêtements que cet acte odieux, le serpent rouge qui étreignit le sein de la dame Tchong, le bras de Yuen-seu renversant sa couche, osait-il noyer des filles? Combien n'en gémerait-il pas?

Comment n'y a-t-on pas encore réfléchi? D'où provient notre corps? Si nous n'avions pas eu de mère, comment existierions-nous? Tout fils a été d'abord petit enfant. Quand il choisit une épouse, il doit y penser mûrement. Cette fille d'aujourd'hui sera mère demain. Celle-ci qui donnera le jour à un enfant n'a pu le faire que parce qu'elle n'a pas été noyée. Mon fils, mon petit-fils, mes descendants n'auraient pas vu le jour si leurs mères avaient été tuées de cette façon. Les épouses de mes fils et descendants auraient donc dû être épargnées.

Que l'on réfléchisse au présent, qu'on se reporte par la pensée vers le passé, que l'on considère soi-même et les autres hommes à ce point de vue; supportera-t-on alors de faire encore périr dans un bassin ces pauvres petits êtres vagabonds?

Poussant des cris plaintifs, inondées du sang de leur mère, elles voudraient parler et ne le peuvent faire. Son esprit vital est emporté uni à celui de sa mère et déjà le destin de l'enfant est renversé (par cette mort violente).

Qui fait cela? Est-ce le Ciel ou bien l'homme? Le Ciel veut que cet enfant vive et l'homme veut lui donner la mort. Ceux qui s'opposent aux volontés du Ciel périssent. Ceux qui tuent un homme seront mis à mort. Les gens que l'inimitié, la colère excitent les uns contre les autres cherchent leur revanche en frappant ce même corps et ce même esprit qui les a frappés. Un proverbe dit : La famille qui, pendant trois générations, n'aura point élevé de filles (mais les aura noyées), sera effacée de la terre. En outre, noyer une petite fille est un crime que beaucoup

arrêt au moment, car de futures concubines, à leur suite, Ti-Ying rédigea un pléier et alla courroucément le présenter à l'empereur. Elle demandait de pouvoir pendre pour elle la pierre à laquelle son père avait été condamné et pour cela de devenir esclave de l'État. L'empereur fut si touché de son dévouement qu'il pardonna à son père et abolit même ce genre barbare de supplice.

apprennent par l'exemple. Si ce crime se propage, il n'y aura bientôt plus d'épouses, plus de mariage et la race humaine périra.

Supprimer l'homme, n'est-ce pas détruire l'ordre et le repos du Ciel? Le plus nécessaire n'est-il pas de le restaurer? N'est-ce pas un devoir d'autant plus obligatoire d'élever les enfants du sexe féminin, de les recueillir, de les entretenir? Aussi celui qui nuie les filles, nu aux descendants. On ne craint pas de tuer dans l'ombre, on ne redoute que de commettre ce crime à la clarté du jour. Si le poussin n'aient pu sortir de la coquille et le jeune porc en quittant le sein de sa mère, l'homme en a pitié. Le tigre, lui le regard ne nuient pas aux petits de leurs pères. Le plus insaisissable insecte, le requet, lui fournit vaine au jour naissant à engendrer et à faire vivre leur progéniture. L'homme seul oublie-t-il les sentiments de la nature?

Les phénix ne renversent pas leurs nids, ne brisent pas leurs oeufs pour pouvoir prendre leur essor librement au-dessus de nuées. Les Ki-lin¹ ne se déchirent pas le sein en tuant leurs petits avant le temps, pour venir visiter nos régions. S'il y a des âmes qui nuisent à leurs congénères, ce sont donc les hommes seuls. Si les hommes tuent leurs semblables, qui brisent les animaux?

Les gens grossiers ne savent pas dominer leurs passions. Mais quelle faute ont donc commise celles que l'on tue à peine naître? Elles ne sauraient point ce que c'est que ce mariage (pour lequel on les met à mort et dont nous déracinons²). Elles ne sont point cependant en dehors de ce décret du ciel et de la terre qui fait naître les âmes, et la vertu de la terre qui les produit s'étend à tous (à elles aussi par conséquent) comment ose-t-on leur faire violence?

Il en est beaucoup qui ont lu des écrits d'avertissement contre la mort des petites filles; mais peu cherchent à les pénétrer.

(1) Le Ki-lin, comme le phénix, est un animal de l'homme, mais celui-ci est un quadrupède du genre du cerf, avec une seule corne. Son apparence est un signe de prospérité et de justice. Il désigne le mâle et du la femelle. L'autre veut dire que ces animaux se débarrassent de leur progéniture pour pouvoir plus facilement visiter les régions des hommes.

(2) Elles ne savent pas que l'on déboise et se résout à les faire mourir avant de les marier pour éviter de la faire.

complètement. On peut dire que tous en parlent en général, mais sans en conserver l'esprit. Mais tous ceux qui les lisent attentivement tremblent de frayeur.

Wou-tchang-ti-kien l'a dit : Les hommes ont peur d'avoir beaucoup d'enfants ; mais, ne sachant pas modérer leurs passions, ils les mettent au monde, puis les tuent. Faire ainsi mourir sans motif suffisant, c'est détruire la population de la terre. J'en vois ainsi, au fond des enfers, beaucoup qui ont commis ce crime ; leur nombre est incalculable¹. Leur infortune ne pourra-t-elle adoucir ces cœurs féroces ? Tous agissent ainsi par habitude et ne comprennent pas l'énormité de ce forfait.

Voici quelles en sont les conséquences en ce monde. Quiconque meurt une fille, déçoit un principe vital, une âme et expie son crime dans les enfers et si même il a fait du bien en autre chose il n'en subira pas moins sa peine.

Un proverbe dit : Le Ciel entend les entretiens secrets des hommes comme les mouvements des esprits. Dans l'obscurité, les esprits voient la méchanceté du cœur comme nous voyons l'éclair ; c'est la maxime reconnue, mais les hommes ne l'apprécient pas comme une vérité. Si quelque homme le sentira même élevé même lit en texte, il l'oublie de soi-même.

Ce que Wou-tchang-ti-kien annonce est absolument vrai et dans ses révélations tout est lumière.

Autrefois on disait : Lier un tigre est chose facile, le laisser aller, lui complaire, est difficile². Aujourd'hui on a effacé ces paroles. Plus personne ne les comprend. Comment connaîtrait-on les rapports d'harmonie entre le ciel et la terre ? Ainsi les cœurs pervers comptent le mal dans l'ombre, mais il ne pourront jamais dérober leurs desseins à la lumière et les tenir cachés (le ciel, les esprits les découvriront et puniront les coupables).

(1) Il faut croire que les enlaidissements sont assez fréquents.

(2) Il est plus facile de lier un tigre captif que d'adoucir son caractère. Ainsi il est plus facile d'acquiescer complaisamment par devant qu'en les traitant avec modération.

III. — *Le miroir du respect du Ciel*¹.

Tout vient d'une violence destructrice, toute plus nuisible à un esprit qui dirige son action. C'est pourquoi (en chacun de ces vœs) les rites prescrivent, fût-ce même pendant la nuit², de se lever, de s'habiller, de mettre son bonnet et de s'asseoir pour témoigner de la crainte qu'inspire la colère du Ciel³.

Les gens de nos jours ignorent cette règle. S'il pleut surabondamment, ils s'irritent contre le débordement des eaux. S'il fait constamment un temps serain, ils murmurent contre la sécheresse. Ils ignorent que (cela arrive parce que) le Yin et le Yang ont dépassé leur terme⁴ et que toute région en subit les conséquences funestes. Ils osent s'irriter et murmurer; il n'y a pas de faute plus grave. C'est comme cracher sur une étoile, ou montrer du doigt l'une des trois grandes lumières⁵; ou regarder fixement, longtemps, le soleil et la lune, ou bien lancer, faire jaillir les humeurs nasales dans le sens de l'étoile polaire. Tout cela est manque de respect et l'on doit s'en abstenir soigneusement.

(Voici quelques traits montrant les conséquences de l'observation ou de la violation de ces préceptes.)

1. Une femme qui habitait au dehors des portes de Ngo-tcheou⁶, tenait fréquemment un langage impie et murmurait contre le Ciel.

1) Ces vœs quotidiens ont en effet un caractère assez personnel. Les choses spirituelles et le matériel y sont mêlés d'une manière que nous ne comprenons guère. *Kiang-é* et le ciel matériel sont surtout distingués; mais les offenses matérielles du genre de celles que l'homme commet les blessent également le souverain du ciel.

2) Ce qu'on dit au moment proprement qui la nuit, mais la phrase est exprimée d'une manière incomplète.

3) Ce précepte est de *Kiang-tseu-tse*; on le retrouve en différents livres, par exemple dans le *Siao-tien* de Tcheou-tsi.

4) Les deux principes actif et passif exercent chacun tour à tour une action régulière, harmonique. Si l'un des deux agit au delà de ce terme, le trouble se réagit dans la nature.

5) Le soleil, la lune et les étoiles.

6) Cette ville s'appelle habituellement *Wu-tchang*; c'est un chef-lieu de département (hou) du *hou-kouang*. Quelqu'un était son nom sous les Tang.

Un jour qu'elle s'était levée de bon matin, elle prit un plat de terre et alla le laver au bord du Hoang-ho. A peine était-elle arrivée, qu'il tomba une forte pluie. Notre femme se mit à trier et à se répandre en imprecations.

Àussitôt un coup violent de vent saisit et jeta cette mégère dans le fleuve. Son mari, qui l'avait suivie, s'y précipita pour la sauver. Tout à coup apparut, au-dessus des ondes, la tête de cette femme sortant de là comme d'une caugue. Son époux voulut la saisir et la retirer des eaux, mais une douleur violente le saisit et le pénétra jusqu'à la moelle, tellement qu'il ne put en supporter la violence; il se jeta à son tour dans l'eau et y trouva la mort.

2. Il y avait un homme d'une haute capacité, nommé Gang, qui, néanmoins, avait perdu courage parce qu'il ne pouvait réussir dans ses examens et conquérir les palmes littéraires. Il mandait le Ciel. Un jour, il sortit pour aller se promener. Chemin faisant, il vit un papier noir et qui le vent avait apporté jusque devant les pieds de son cheval. Gang le ramassa et se mit à l'examiner. C'était un écrit tracé en lettres jaunes de la forme ornementale. Il se mit à le lire avec une intention droite et sincère. C'étaient des paroles de reproche que lui adressait Shang-li¹. Notre homme s'en fâcha, déchira le papier et en jeta à terre les fragments; puis il sauta sur son cheval et se remit en route. Mais voilà que les nuages s'amoncelèrent, la pluie tomba avec force, un orage éclata; Homme et cheval atteints par le tonnerre sont frappés de mort.

Effrayés, les serviteurs de Gang s'en retournèrent et allèrent raconter l'événement, et c'est ainsi qu'on en a eu connaissance.

3. C'était en l'an Ping-yin, du temps Tien-kiang², une grande sécheresse régnait à Tsin-ling du Kiang-nan³. Le préfet de cette

1) Ici tout est d'ordre spirituel et, comme on le voit, Shang-li n'est pas le ciel. 2) 1621-1628 de l'époque de la dynastie Ming.

3) C'est le nom que portait le Yéning-tcheou-fou sous les Song; ce qui prouve encore que cette partie pour le moins a été conquise sous cette dynastie, vers l'an 1100. La même conséquence se tire du nom de Ng-tcheou, Hsi, sous T. D'autre part, le trait est rapporté à l'année 1611. Est-ce une allusion du texte primitif, ou bien le nom de la ville est-il désigné arbitrairement?

ville, nommé Tsang-Ying réunit les fonctionnaires et le peuple pour prier le Ciel de donner la pluie et la fertilité au sol; mais ce fut sans résultat. Une nuit, Tsang vit en rêve un esprit qui lui dit : Demain matin, il viendra un vieillard à barbe blanche, à la porte de l'ouest. Priez-le de vous obtenir de la pluie et vous réussirez.

Le lendemain, un envoyé du préfet alla l'attendre (à la porte indiquée). Il y vint en effet, et l'envoyé l'invita à entrer dans la cité au palais préfectoral. En même temps, il lui donna toutes les marques du plus profond respect et le sollicita de leur obtenir la pluie et la fertilité.

Le vieillard lui dit alors : Les gens vulgaires de votre canton n'entendent rien aux voies de la sainte morale. Comment demanderais-je de la pluie en leur faveur?

Tsang alors lui expliqua ce que l'esprit lui avait indiqué.

Le vieillard reprit : S'il en est ainsi, je veux donner ma vie pour sauver votre peuple. Faites un tertre rond et entassez-y du bois à brûler. Si, après trois jours, il n'a pas plu, on peut me brûler sur ce bûcher.

Notre homme se mit à jeûner, se préparer, se laver la tête et le corps, changer de vêtements, puis il vint à l'autel présenter sa demande. — Il brûla de l'encens, se prosterna et pria. Il supporta la faim sans manger. Le deuxième jour, la faim tourmentait ses entrailles, ses forces défaillaient. Il frappait la terre du front, et ne savait rien faire d'autre.

Le troisième jour, vers trois heures du matin, de noirs nuages s'élevèrent tout à coup; en peu d'instants, il tomba de l'eau de la hauteur d'un pied. Le peuple était dans la joie et se livrait à ses transports. Yung demanda alors au vieillard comment cela s'était opéré? Quelle puissance surnaturelle pouvait ainsi faire descendre l'eau du Ciel?

Le vieillard répondit : J'ai plus de quatre-vingts ans, mais je n'ai point encore approfondi les livres des vers et des Annales. Je suis sans mérite ni vertu. J'ai vécu d'une manière commune, mais je me suis distingué par mon respect pour le Ciel; c'est là toute ma vertu. Aux nouvelles et pleines lunes, aux conjonctions

salutaires; je brûle de l'encens, je fais les prosternations prescrites.

Si je me sers d'un parasol en circulant, c'est uniquement pour me couvrir le corps et je n'ai garde d'insulter, de braver l'éclat des astres¹⁾.

C'est pourquoi le Ciel me considère et m'écoute et a donné cette pluie au peuple pour le sauver de la mort.

Ying se répandit en remerciements et le vieillard disparut.

IV. — *Des biens de la fortune.*

L'homme connaît les biens de la vie présente.

Mais il ignore ce qu'il a recueilli des existences antérieures;

Et ces vies cependant peuvent lui apporter en masse mérites et secours.

Si la vie présente est comblée de prospérités célestes

L'existence antérieure n'a pas eu des vertus à demi.

Si l'existence actuelle travaille et souffre en vain,

C'est l'ignorance de l'homme qui en est la source mystérieuse.

On ne peut en accuser que son action.

Contemptions l'homme d'une fortune médiocre,

Il peine tout le jour et n'a point de repos.

Il médite cent projets, toujours laborieux, toujours en effort.

La vieillesse n'a pour lui que pauvreté et abandon.

Le favori de la fortune cherche seulement et atteint:

Celui à qui elle est contraire peine aussi, mais avec quel avantage?

L'être présent, même en son amertume, a des biens

Qui peuvent lui procurer la sagesse, la prospérité du temps,

Un grand amas de mérites procure de grands biens à mettre en usage.

Un amas médiocre n'amène que peu de bonheur.

Par quelle cause funeste, l'homme s'attire-t-il la ruine?

C'est quand, possédant la fortune, des biens en grand nombre,

1) En dirigeant le point du parasol vers l'étoile polaire ou toute autre.

L'erreur l'en fait user pour ses passions, la volapté, les désirs.
 Par quelle voie l'homme est-il victime de la violence, de la ty-
 rannie?

C'est quand on use de ses biens pour opprimer l'orphelin, l'isolé.
 Comment tourmente-t-on le pauvre, le faible?

C'est quand, ne faisant point part de ses biens; ne conservant
 pas l'unité d'origine des hommes,

L'avare, le cupide accumule sans jamais être rassasié,

Que devient l'homme sordidement avide?

Il meurt gardant ses trésors, ses biens amassés.

L'absence est pour lui un couteau qui lui coupe les chairs.

N'ayant point voulu cultiver le champ de la fortune,

Sa méchanceté fait de ses descendants des victimes.

Le trainard a difficilement des trésors dans sa ceinture,

L'homme prompt à agir y attache facilement la fortune.

Quand la mort nous visite la main se vide et lâche tout;

Allant aux portes de l'autre monde, le prince même se désole.

Pour moi, je déplore le sort des hommes,

Je leur enjoins de s'appliquer aux ordres gouvernementaux

Et de ne point tout faire pour leur postérité.

Posséder beaucoup de bien pour ses descendants

Ne vaut pas de voir les biens partagés.

Par cette conduite on se prépare peu de bonheur.

La fortune est ce qui s'acquiert spontanément de soi-même.

Les biens sont les objets partagés entre les hommes

Et qui passent à leurs enfants par sexes et par mille.

Des bonnes actions écrites la récompense n'a rien d'inattendu.

Que l'on transforme le monde, que l'on change son éducation

Et la postérité des hommes ne sera point rejetée, ni cessera
 [point.]

L'homme naissant possède toutes les sources du bonheur.

L'homme souffre, parce qu'il ne sait pas se borner;

Ne pensant qu'à limiter son travail, tout effort le peine

Le loisir, le farniente, c'est ce dont il fait le bonheur.

Ne pensant qu'à arrêter la maladie, tout mal le tourmente;

La santé, la vigueur, c'est ce qu'il estime le bonheur.

Ne pensant qu'à limiter ses soucis, toute difficulté lui est pénible ;
La tranquillité, le repos c'est ce dont il fait la félicité.
Ne cherchant qu'à arrêter la mort, le trépas l'angoisse ;
La vie, la plénitude des forces c'est à ses yeux le bonheur,
Je ne dirai point que je ne suis pas comme les autres hommes,
Qui n'est point comme moi retourne au principe suprême.

C. DE HARLAY.

LES

RAPPORTS DE LA RELIGION

ET DE

LA PHILOSOPHIE EN GRÈCE

ÉPICURÉ FONDATEUR D'UNE RELIGION NOUVELLE

Pendant longtemps, les religions n'ont guère été étudiées que par leurs partisans, pour en faire l'apologie, ou par leurs adversaires, pour en faire la critique. De nos jours, on a vu combien il importe de les connaître pour expliquer la marche de la civilisation. Sans elles on ne comprend ni la vie privée, ni la vie publique, ni les productions artistiques ou littéraires. Avec elles on a restitué, dans leur vivante complexité, les institutions de la cité antique, on a expliqué les origines et le développement de la peinture, de la sculpture et de l'architecture dans l'Égypte et l'Orient, on a suivi les phases diverses des genres littéraires dans l'ancienne Grèce. Mais dans certains pays et chez certains peuples, plus favorisés que d'autres au point de vue spéculatif, l'influence des religions ne s'est pas exercée seule : les sciences et la philosophie se sont développées à côté d'elles et, dans des mesures diverses, quelquefois difficiles à déterminer, ont contribué à donner à ces peuples leur civilisation spéciale. Fort souvent l'attention des historiens s'est portée sur les conflits qui sont nés de la rivalité entre ces différents facteurs ; on en a fait soigneusement l'histoire avec des intentions fort opposées sans se demander si ces conflits ne tenaient pas plus à l'intolérance des hommes qu'à une antinomie réelle entre les formes diverses par lesquelles on résout les questions. Souvent aussi, et en songeant plus spécialement au christianisme qui s'est assimilé les affir-

sations les plus importantes de la philosophie grecque, on a examiné l'influence des philosophes sur les religions et montré que presque toujours elles les avaient heureusement modifiées, sinon transformées. Mais il ne faudrait pas oublier qu'inversement les religions ont beaucoup agi sur les conceptions philosophiques et que, de ce fait, elles ont eu une influence dont on ne tient presque jamais compte, quand on porte sur elles un jugement d'ensemble. A coup sûr, une telle assertion serait inexacte pour une philosophie exclusivement scientifique, telle que nous la voyons peu à peu se constituer sous nos yeux. Mais elle est absolument incontestable pour bon nombre de systèmes contemporains et pour tous ceux qui, comme le kantisme, le hegelianisme, le cartésianisme, ont conservé des doctrines métaphysiques, sorties antérieurement des théologies positives. A plus forte raison en est-il de même pour les philosophes qui ont successivement apparus dans le monde grec, depuis Thalès jusqu'à Proclus et ses derniers successeurs.

On est unanime à penser qu'en Grèce la philosophie est née de la mythologie homérique et surtout hésiodique. Elle s'est proposé de résoudre les questions d'origine, de nature et de destinée auxquelles répondait la religion et elle a toujours eu avec elle d'intimes rapports. Sans doute, elle n'a pas été une reproduction pure et simple de la mythologie — on l'a suffisamment montré — mais elle en évoque constamment le souvenir. Ainsi selon Thalès toutes choses sont pleines de dieux, et l'eau, dont il fait tout sortir, rappelle l'Océan et la Téthys de la *Théogonie*. Héraclite est pour Teichmüller un pur théologue qui, par ses origines, ses tendances et ses affirmations, se distingue profondément des physiciens ioniens.

Parménide est mené par des cavales que guident les vierges, filles du Soleil, vers la Divinité qui conduit partout l'homme introuvé. Les nymphes obtiennent de la Justice vengeresse qu'elles lui ouvrent la porte des chemins du jour et de la nuit. La déesse le reçoit avec bienveillance et lui parle, comme le font dans l'*Iliade* et l'*Odysseé*, celles qui s'adressent aux mortels, dont elles doivent prendre soin.

Empédocle, qui admet quatre éléments dont toutes choses se forment sous l'action de l'amitié et de la haine, expose parfois ses doctrines avec des expressions mythologiques. Il y a, dit-il, quatre racines des choses : Zens brillant, Héré vivifiante, Aidôn et Nestis qui alimente la source des larmes humaines.

Il n'est presque pas un dialogue de Platon où n'aient été des mythes qui servent de fondement à sa philosophie.

Aristote lui-même tient compte des antiques traditions et essaye plus d'une fois d'établir que sa doctrine les explique et les complète.

Mais tenons-nous en à la théologie des philosophes, qui appelle surtout la comparaison avec la mythologie. Presque tous combattaient les dieux populaires tels que les figurent les poèmes d'Homère, d'Hésiode et les traditions : pour les uns, Xénophane, Pythagore, Platon, ces dieux sont trop imparfaits. Pour d'autres, ces êtres de création toute humaine représentent soit les phénomènes physiques, célestes ou psychologiques, soit des hommes puissants ou des choses utiles; enfin ils ont servi à donner aux lois qui réglaient les rapports des citoyens une suprême sanction. Si quelques-uns mettent en doute l'existence des dieux ou même si d'autres nient expressément qu'ils existent, il en est qui, comme Antisthène, les remplacent par un Dieu unique, à vrai dire physique ou nature), selon l'expression de Cicéron. Il en est comme Anaxagore, Socrate, Platon, qui admettent un seul Dieu, distinct de la nature à laquelle il donne l'ordre, sinon l'existence, et ils cherchent à le concevoir aussi parfait que possible. Avec les poètes, surtout avec Eschyle et Pindare, ces philosophes épurent la religion et lui assurent ainsi une influence nouvelle¹.

I

Mais c'est surtout dans la période hellénique et gréco-romaine, qui s'étend depuis la mort d'Alexandre jusqu'à la séparation des

1) Sur les théories théologiques des philosophes antérieurs à Epictète, et sur le rôle de Epictète dans la religion antique, voir le livre qu'il a consacré à Epictète.

« empires d'Orient et d'Occident, que les philosophies se rapprochant des religions, de telle sorte qu'il est souvent impossible de distinguer les unes des autres.

Les circonstances dans lesquelles se produisirent les philosophies postérieures au péripatétisme nous expliquent *a priori* qu'il dut en être ainsi. Après les guerres médiques, Sparte et Athènes avaient consumé leurs forces dans une lutte fratricide : Athènes, la première, avait été ruinée. Sparte à son tour avait été vaincue par Thèbes, et celle-ci détruite par Alexandre.

C'est en vain qu'Agis, roi de Sparte, essaya de lutter, les Grecs sont sous le joug des Macédoniens, le *parabios*, dit Aristote, *est res Echiades*.

À la nouvelle de la mort d'Alexandre, les Athéniens tentent de reconquérir leur indépendance, mais ils sont vaincus et Démosthène est obligé de s'empoisonner pour ne pas tomber vivant entre les mains du vainqueur. Puis c'est Phocion qui est condamné à mort; ensuite Démétrius de Phalère gouverne Athènes au nom de Cassandre. Démétrius Poliorcète le remplace. Ce qui se passe pour Athènes a lieu pour les autres cités : elles peuvent changer de maître, elles ne se dirigent plus elles-mêmes. Mais si les Grecs étaient privés de leur liberté, c'est qu'ils n'avaient pas été défendus par leurs dieux, comme au temps des guerres médiques, où ils avaient affaire cependant à un ennemi bien plus formidable. Ajoutez que les dieux ne semblent prendre aucun souci des fourberies dont Philippe est coutumier, des exécutions sanguinaires ordonnées par Alexandre, des assassinats qui remplissent toute cette période : plus les hommes sont criminels et injustes, plus il semble que la fortune leur soit favorable. Des dieux indifférents ou des dieux impuissants ne méritent aucun culte : c'en est fait de l'antique croyance.

La vie des Grecs avait été jusque-là réglée en grande partie par la religion et par les institutions qu'ils s'étaient données, il

Paris, Alcan, 1888, p. 15 à 38. Nous nous bornons, pour les points qui préparent la démonstration de notre thèse sans y être essentiels, à renvoyer à cet ouvrage où ils ont été traités ainsi complètement que nous l'avons cru nécessaire.

fallait désormais d'autres règles. Les uns les demandent à des religions nouvelles, d'autres espèrent les obtenir des philosophes. Esculape qui occupait autrefois un rang secondaire devient un dieu de premier ordre. Ce n'est plus seulement la santé qu'on lui demande, il est invoqué par les soldats, les matelots, puis par les hommes de toutes conditions qui en font un véritable démiurge¹. Des dieux étrangers s'introduisent en Grèce, Sabazius, Cotyto, Astarté, Adonis, Isis, etc. Pour se concilier ces nouveaux dieux, auxquels on n'attribue ni justice, ni bonté, on a recours à des prières, à des sacrifices; on fait appel à des intermédiaires de toute espèce. La superstition remplace la religion et ne saurait, comme celle-ci pendant la période attique, satisfaire les esprits réfléchis. C'est pour eux que travaillent les philosophes, dont, par conséquent, les doctrines doivent être propres à remplacer les croyances disparues : de là des ressemblances entre les uns et les autres.

Ainsi le stoïcisme n'est guère, dans sa physique et sa métaphysique, qu'une interprétation naturaliste de l'ancienne religion, à laquelle il veut par là rendre une vie nouvelle. L'hymne plein de grandeur de Clément à Jupiter et le second livre du *De natura deorum* de Cicéron; les lettres de Sénèque, qui cherche, comme les chrétiens, le salut des hommes, le Manuel d'Épictète, adopté plus tard par les solitaires de la Thuléide et l'admirable Louange à Dieu où, vieux et infirme, le philosophe croit, en se comparant au rossignol et au cygne, faire son métier d'homme raisonnable quand il chante la Divinité, suffisent amplement à témoigner du caractère plus religieux peut-être encore que philosophique du stoïcisme. Qu'on se rappelle d'ailleurs l'évolution des doctrines aux premiers siècles de l'ère chrétienne : les néo-pythagoriciens et les *Vers dorés* qu'on attribuera au maître; Apollonius de Tyane, dont on fera un rival de Jésus-Christ; Plotin et ses successeurs chez lesquels la théurgie prendra une si grande place; l'empereur Julien et ses tentatives pour régénérer l'ancienne religion en s'inspirant de la philosophie. On sera convaincu que les sec-

1) Paul Girard, *L'Asclépiion d'Éphèse*. Paris, 1881.

tes philosophiques sont bien souvent alors, à proprement parler, des sectes religieuses.

Restent deux écoles pour lesquelles, semble-t-il, une telle conclusion est inacceptable : celle de Pyrrhon et celle d'Épicure. Pour la première, nous n'avons pas de documents suffisants. Toutefois, ceux que nous possédons sont loin de contredire une pareille assertion. Pyrrhon fut grand prêtre à Ellis; Timon, comme plus tard Lucrèce, compare son maître à un dieu. Enfin dans un document sur lequel nous avons appelé autrefois l'attention¹, un certain Ménécès « intitulé chef de la poésie lyrique en Grèce et pyrrhoniste. Or M. Foucart, dans son étude sur les associations religieuses en Grèce, a montré que si les thiasos et les érares étaient les termes génériques qui désignent tous les membres de ces associations, chacune d'elles se distinguait par un nom particulier, régulièrement formé du nom ou d'une épithète de son dieu et du suffixe *-ia*. Le terme *pyrrhoniste*, dont Ménécès se sert, au lieu d'employer comme les disciples que nous connaissons celui de Pyrrhonien *Πυρρωνεύς*, n'indique-t-il pas qu'il s'agit d'un collège analogue à celui des Sarapastes, par exemple ? Sans doute, M. Foucart pense qu'il faut distinguer les associations religieuses de celles dont les membres prenaient pour patrons des rois, comme Démétrius Poliorcète, et celles que formaient les disciples de certains philosophes pour prouver leur enthousiasme à l'égard du maître dont ils faisaient un dieu comme les *Diogénistes* (*Διογενεῖς*), les *Antipatristes*, les *Pausanistes*. Mais il ne donne aucune raison pour justifier cette distinction, que rien n'autorise à faire dans le texte d'Athénée. Au contraire, nous savons que Démétrius Poliorcète, par exemple, eut son culte organisé à Athènes comme celui des dieux nouveaux et, jusqu'à preuve du contraire, il n'est pas invraisemblable, pour ne pas dire plus, d'admettre qu'Athénée assimile en raison du lui poursuivi les thiasos, les érares aux associations d'*Antipatristes*, de *Diogénistes* et, ajouterons-nous, de *Pyrrhonistes*.

¹ Académie des sciences morales et politiques, 1887. Un document important pour l'histoire du Pyrrhonisme.

Mais, pour Épicure, les textes suffisent amplement à démontrer qu'il faut l'assimiler bien plus à un fondateur de religion qu'à un philosophe.

II

Épicure a-t-il une théorie sur les dieux, une théologie ? Cette théologie est-elle plus religieuse que philosophique ? Telles sont les deux questions que nous avons à résoudre.

Mais d'abord il importe d'indiquer brièvement ce qui distingue une religion d'une philosophie¹.

S'il s'agissait de séparer la philosophie scientifique du matérialisme, on dirait que la première s'appuie exclusivement sur des observations et des expériences, pour établir ses généralisations et édifier ses hypothèses, tandis que le second demande au Coran la solution des questions qu'il se pose et même n'en soulève guère d'autres. Par conséquent, ni le contenu, ni la méthode ne sont identiques. Mais pour les philosophes qui, comme les religions, déterminent l'origine radicale du monde, la nature ultime et la destinée future de l'homme, qui ont une théologie, une cosmologie et une psychologie métaphysique intimement unies, il n'y aura plus lieu d'établir une distinction par le contenu. Soit, la méthode différera. La religion s'appuiera sur une tradition ou sur une révélation, elle aura pour objet des croyances, et supposera la foi. La philosophie voudra donner des vérités et elle se servira de la science, mais plus souvent du raisonnement. Sans doute, si l'on considère le christianisme et les philosophes qui s'y rattachent, il est plus difficile de les distinguer, parce que les théologiens ont fait quelquefois une part si grande au raisonnement que la foi n'a plus qu'une importance secondaire : ainsi le *Monologium* et le *Prologium* sont tout autant d'un philosophe que d'un théologien. Toutefois les orthodoxes les plus enclins à user du raisonnement, à voir, dans la philosophie, une auxiliaire

¹ C'est ce que M. Lévêque nous reprochait de n'avoir pas fait suffisamment dans le *Journal des Douanes* de mars 1892, p. 187-198, en signalant le travail que nous avons rapporté plus haut.

de la théologie, ont maintenant nettement la séparation entre les deux domaines : la *Somme* de théologie de saint Thomas porte sur les mystères et place la foi au point de départ ; sa *Somme* de philosophie fait partout appel au raisonnement. De même les philosophes qui semblaient partir de la foi ont pris soin de se distinguer des théologiens, en montrant que l'acte de foi est chez eux le résultat de raisonnements ultérieurs qui sont incontestables et sans lui n'auraient plus de valeur : ainsi Kant *postule*, à la façon d'Euclide le devoir, la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.

En résumé, les religions se réclament de la foi, les philosophies de la raison, les sciences, qui ont pour objet la connaissance du monde réel, de l'expérience. De ces trois modes de penser découlent des règles pour la pratique. A la première s'ajoute d'ordinaire un culte qui, par des fêtes, des cérémonies et des prières, exprime d'une façon sensible les rapports de l'homme avec la Divinité : ainsi les doctrines intellectualistes de Voltaire ou sentimentales de Rousseau sont devenues, au temps de Robespierre, la religion de l'Être suprême.

En Grèce, la différence est nettement tranchée, si l'on compare, par exemple, l'*Iliade*, l'*Odyssée* et la *Théogonie* au XII^e livre de la *Métaphysique* d'Aristote. Dans les premiers, on se trouve en présence d'affirmations que leurs auteurs ne cherchent nullement à justifier : il existe tel dieu et telle déesse, ils ont des attributs déterminés, ils interviennent dans la production des phénomènes naturels ou dans les affaires humaines, sans que leur intervention soit justifiée toujours par de bonnes raisons : ils se conduisent eux-mêmes de telle façon que Xénophane et ses imitateurs pourront leur adresser les plus vives critiques. Il en est tout autrement chez Aristote. Sa *Métaphysique* s'appuie sur une connaissance fort étendue, sinon toujours exacte, du monde réel. Sa théologie en est le couronnement. Il se sert des recherches de ses prédécesseurs pour mieux poser les questions : il examine toutes les difficultés qu'ils ont soulevées, et même cherche à résoudre celles auxquelles ils n'ont pas songé. Ses conclusions reposent sur des raisonnements si rigoureux, si complets dans

leur précision qu'il est parfois difficile d'en restituer l'enchaînement.

III

Nous pouvons maintenant aborder l'examen des deux questions que nous avons à résoudre.

D'abord y a-t-il réellement une théologie épicurienne ? On l'a contesté,

Considérons les œuvres d'Épicure ou de ses disciples¹ que nous connaissons, ou en entier, ou par fragments, ou même seulement par les titres.

Épicure avait écrit des livres sur les dieux, sur la sainteté et sur la piété. Dans son traité sur le *Destin*, il était encore question de théologie, il vaudrait mieux, y disait-il, s'en rapporter aux croyances populaires qu'admettre le destin des physiciens. De toutes ses œuvres aujourd'hui perdues, il avait fait deux résumés pour ceux qui ne pouvaient les lire dans leur ensemble. Le premier comprenait les lettres à Hérodoté, à Pythoclès et à Ménécée, conservées par Diogène Laërte. La troisième est un abrégé de sa morale, les deux autres reproduisent les doctrines essentielles de la physique. Dans toutes, il s'agit des dieux : ils n'ont ni créé, ni ordonné le monde, ce sont des modèles que nous devons imiter pour être heureux. Vraisemblablement, il était question des dieux dans tous les ouvrages d'Épicure qui portaient sur la morale et la physique.

Il y a plus, Épicure avait songé à ceux qui seraient incapables de retenir par cœur les lettres à Hérodoté, à Pythoclès et à Ménécée. Pour eux, il avait condensé sa doctrine en quarante-quatre maximes qu'on pouvait inscrire sur les murs des appartements².

1) Sur les œuvres d'Épicure, sur celles de ses disciples et sur les raisons que nous avons d'en rapporter les doctrines au maître, cf. *De Épicure nous religiois autorem*, p. 9 à 22.

2) C'est ainsi que M. Coom a publié dans le *Bulletin de Correspondance hellénique* une inscription relevée à Olympe, qui se trouvait peut-être sur le mur d'un portique et qui reproduit en partie les mêmes idées.

afin de les avoir sans cesse sous les yeux et d'y conformer sa conduite. La première est consacrée aux dieux et semble ainsi montrer qu'Épicure faisait de la théologie le point de départ de sa doctrine.

Les disciples immédiats d'Épicure, Polyenus, qui avait été son maître, Métrodore, Hermarchus, Colotes, ont traité des dieux. Amasius, un des premiers Romains qui adoptèrent le système, s'occupa surtout de physique et sans doute comme Épicure et comme Lucrèce des dieux. Zénon et Phédre, les maîtres de Cléon, Philodème, l'ami de Pison, ont aussi abordé la théologie. Il y a chez Lucrèce une théologie négative et une théologie positive. Enfin quand Cléon compose le *De natura deorum*, il consacre un livre sur trois à l'exposition et à la critique de la théologie épicurienne.

Ainsi les documents bibliographiques nous amènent à affirmer *a priori* que l'école épicurienne a une doctrine sur les dieux, et que cette doctrine tient une place considérable dans l'ensemble du système.

Si maintenant nous nous demandons ce qu'est cette théologie, nous voyons qu'elle est aussi complète que celle des autres philosophies et des religions. En effet, Épicure cherche comment nous connaissons les dieux; il affirme qu'ils existent; il nous apprend quelle est leur nature, et il traite de leurs rapports avec le monde et avec les hommes. Enfin il expose nos devoirs envers les dieux. L'examen de ces divers points de l'épicurisme confirmera directement les assertions précédentes. Mais il nous en montrera le caractère et ainsi nous permettra de résoudre la seconde question que nous nous sommes posée.

IV

Comment connaissons-nous les dieux, et comment pouvons-nous affirmer qu'ils existent?

Comme les Grecs de l'*Illiade* et de l'*Odyssée*, comme ceux des guerres médiques, Épicure croit que les dieux nous apparaissent pendant le jour et quand nous veillons, mais surtout pendant la

soit et dans nos songes¹. Aussi affirme-t-il, dans la lettre à Ménécée, que nous les connaissons clairement *εὖ καὶ ὁρῶντες* et *γινώσκοντες*. La connaissance que nous en avons est analogue à celle des objets extérieurs. De ceux-ci, des simulacres se détachant, semblables à la peau qu'abandonne le serpent, ayant la même forme que les objets; et par les yeux pénétrant dans l'âme, où se fait la connaissance².

Toutefois il y a une différence: à proprement parler, ce n'est pas par les sens que nous connaissons les dieux; ce serait plutôt par l'âme³. Par l'intervention de la mémoire, ou si l'on veut, par l'action continuée de la nature sur nous; il se produit une anticipation ou *εἰσέληψις* qui constitue, selon les épiciens, une notion des dieux, qualifiée par eux *νόησις* — ce qui serait, pris à la lettre, une expression inexacte, puisqu'il ne saurait y avoir rien d'inné dans leur doctrine — et mieux *ἐστίσις*, parce que ce terme indique nettement la façon dont elle se produit. La nature dont l'action est uniforme, la donne à tous les hommes. Toutefois Épicure n'accepte pas tout ce que le vulgaire affirmait des dieux, en s'inspirant, comme lui, des apparitions du sommeil ou de la voile; les croyances populaires répondent à des *τοιαύτης ποσότητος*⁴; seule la *ἐπίστασις* est l'expression de la vérité.

Dès lors, les dieux existent. Les sceptiques distinguaient la sensation de la cause qui la fait naître en nous, et tout en la disant vraie subjectivement, ils ne se prononçaient pas sur l'exactitude de la connaissance objective dont on la fait suivre: le miel paraît doux, disaient-ils, nous ne savons pas s'il l'est réellement. La nouvelle académie niait qu'on pût passer de la première asser-

1) Clément, *De N. D.*, I, 36, 196; Laërtius, V, 116 sq.; Sextus Emp., *Adv. Math.*, IX, 25.

2) Diog. Laërte, 48, 49; Laërtius, IV, 88, 116; VI, 76, etc.; Cassiodor, *Spezismus*, 17.

3) Diog. Laërte, X, 189; Laërtius, V, 147; Clément, *De N. D.*, I, 122, 129; Pl. Plot., *De Pl. Ph.*, I, vi, 13; Scobée; Sextus, etc.

4) Voyez notamment Laërtius expliquer, par l'ignorance des phénomènes naturels et par la terreur qu'ils produisaient sur les premiers hommes, celles des croyances populaires que rejetait Épicure (I, 145 sq.; II, 126 sq.; V, 1157 sq.).

tion à la seconde. Pour les stoïciens, certaines sensations ne nous renseignent pas exactement sur leurs causes, mais les représentations compréhensives, les *saragmata*, donnent tout à la fois la vérité subjective et la vérité objective. Pour les épicuriens, il y a trois critères, qui, au fond, n'en sont qu'un seul : les affections, pour la pratique ; les sensations et les anticipations, pour la spéculation. Les dieux nous sont connus par les sensations et par l'anticipation à laquelle elles donnent naissance : ils existent donc. Le témoignage universel s'ajoute à celui de l'individu pour l'établir. C'est sur quoi insiste surtout l'épicurien Velleius, au premier livre du *de natura Deorum*, de Cicéron.

Une autre raison est en outre invoquée, qui deviendra par la suite un argument célèbre. Il semble que l'Athénien qui sans cesse a, sous les yeux, les admirables statues par lesquelles Phidias et ses émules avaient donné une vie nouvelle aux dieux d'Homère, n'ait pu se décider à refuser l'existence aux modèles dont ils s'étaient inspirés : la beauté ou la perfection qui se montre dans nos visions du jour ou de la nuit, qui apparaît plus clairement encore dans les chefs-d'œuvre des artistes, l'oblige aussi à admettre qu'il y a des dieux : *Placet enim Epicuro*, dit Balbus dans Cicéron (*De N. D.*, II, xvi) *esse deos, quia necesse sit potentissimam esse aliquam naturam, quæ nihil sit melius.... Quam enim concipere videatur potentissimam naturam, id est beatam et æternam, simul pulcherrimam esse*. Ainsi Cicéron indique, avec autant de brièveté que de précision, qu'Épicure a entrevu ce qui deviendra, plus tard, l'argument ontologique avec saint Anselme, Descartes, Spinoza et Leibniz. Celui qu'on représente souvent comme un impie et un athée est d'accord avec de véritables mystiques.

Que d'objections les philosophes ont élevées contre cette première partie de la théologie épicurienne !

D'abord, comment des dieux, qui, nous le verrons, ne devraient pas être corporels, émettent-ils des simulacres analogues à ceux qui s'échappent des objets matériels ? D'ailleurs, ils sont placés dans les intermondes, à l'abri du choc des atomes qui sont sans cesse en mouvement dans le vide : comment répa-

rraient-ils les pertes qui résulteraient de ces omissions, et s'ils ne les réparent pas, comment peuvent-ils être éternels ? Puis Epicure admet qu'il se forme dans les airs, par la rencontre fortuite des atomes, des simulacres qui produisent sur nous la même impression que ceux auxquels les objets réels ont donné naissance : comment savons-nous que les simulacres divins n'ont pas une semblable origine ? Ensuite Epicure prétend distinguer les opinions populaires de ses affirmations, en disant qu'il ne conserve des premières que ce qui est vrai. Mais, lui dit Sextus (*Adv. Math.*, VII, 214), de quelle façon faites-vous cette distinction ? A une objection analogue, les stoïciens répondaient : Ce qui est vrai des dieux se retrouve chez tous, et prend plus de force avec l'âge ; au contraire, les opinions fausses comme celles qui portent sur l'existence des Centaures et des Chimères, perdent du terrain de jour en jour, et finissent par ne plus trouver de partisans. Mais il ne semble pas qu'Epicure se soit contenté de répondre. Croyez, disait-il dans son *délain* pour la dialectique, (*De N. D.*, I, xxxi; *Diog. L.*, X, 31), ce que j'affirme, vous aurez une vie heureuse : laissez à l'écart les vaines difficultés qui n'ont d'autre objet que de satisfaire la curiosité.

C'est ainsi encore qu'il en usait pour une objection souvent reproduite depuis contre ceux qui invoquent le témoignage universel. Comment, dit Cotta, chez Cicéron, avez-vous connu les opinions des peuples ? N'est-il pas vraisemblable qu'il y a des nations sauvages et barbares chez lesquelles on ne trouve aucune idée des dieux ? Même chez les peuples civilisés, Diagoras, Théodore, Protagoras, les sacrilèges et les parjures, les impies et les athées, peuvent-ils être présentés comme ayant cru aux dieux ?

Enfin, nous a-t-on dit, il y a une distance considérable entre l'affirmation d'Epicure : *il doit nécessairement y avoir une nature telle que rien de meilleur n'existe* ; et les arguments si précis, si nourris, si compliqués même de saint Anselme ou de Leibnitz. Et cela est vrai, mais, comme toutes les autres objections, ne prouve en réalité qu'une chose : c'est qu'Epicure ne s'est point soucié de justifier sa théologie à la façon des philosophes ; comme les croyants, il affirme, et ne s'occupe que médiocrement de convaincre.

Ainsi, d'un côté, nous voyons déjà qu'il faudra rapprocher sa doctrine des religions et même de celles qui font très-peu de place au raisonnement. D'un autre côté, nous comprenons déjà aussi pourquoi les philosophes n'ont pas pris au sérieux sa théologie : c'est qu'elle était tout à fait différente de celles aux quelles ils étaient eux-mêmes habitués ; ils ne voyaient pas qu'Épicure, pour remplacer l'antique religion, avait donné une religion nouvelle.

V

Au début de la lettre à Ménécée, Épicure nous indique quelles règles il suit pour déterminer la nature des dieux. Il fait, avec l'opinion commune, accorder aux dieux l'éternité et la béatitude : tout ce qui répugne à l'un et à l'autre, on doit le leur dénier ; tout ce qui peut leur laisser l'un et l'autre, on doit le croire¹.

Il y a donc chez Épicure une théologie positive et une théologie négative. Par la première, il affirme ce que sont les dieux, par la seconde, il indique ce qu'ils ne sont pas.

On pourrait distinguer en eux une essence et des attributs. Leur essence, c'est d'être éternels et bienheureux : celui qui pense ainsi des dieux, *vivit pieusement*, puisque la perfection mérite nos hommages, il sera délivré de la superstition puisqu'il ne mettra dans les dieux ni colère, ni bienveillance. Leurs attributs, c'est tout ce qui est compatible avec leur éternité et leur béatitude. Ainsi les dieux ont la forme humaine, ils s'entretiennent entre eux ; peut-être même parlent-ils une langue qui se rapproche beaucoup du grec. Ils neont d'une nourriture spéciale et pour toutes ces raisons ne sauraient être insensibles : comment, répète sans cesse Vallaïus, en faisant la critique des philosophes, ce qui serait insensible pourrait-il être heureux ? Enfin ils habitent dans les intermundes et sont ainsi garantis du choc des

¹ Il lui relie les mêmes caractères dans la première des *clausulae* : *idem* Lucr., II, 848, 9, 110, 160, *Unalid* : *Gumpert*, 140, 143, 144, 151, 152, 182, 120, 130, 137, 138 ; *Clouston*, *De natura Deorum*, I, 45, 46, 48, 50.

atomes, qui s'opposerait à leur tranquillité et par suite à leur bonheur¹.

Depuis Anaxagore, les philosophes ont dû examiner si les dieux sont corporels ou incorporels. On trouverait de nombreux arguments en faveur de la première opinion chez les stoïciens; Platon et Aristote fourniraient en abondance des arguments opposés. Si Épicure eût voulu faire une théologie vraiment philosophique, il aurait donné, sur ce point, une solution précise et motivée. En effet, les dieux ne sauraient, dans son système, être ni corporels ni incorporels. Il n'y a que des corps, atomes ou composés d'atomes, et le vide dans lequel ils se meuvent. Or, il est impossible d'identifier les dieux avec le vide, car de tels dieux n'émelleraient pas de simulacres et ils ne sauraient accomplir aucune des actions qui leur sont attribuées, puisque le vide n'agit pas. Ils ne sont donc pas incorporels, et les critiques que Velleius adresse à Anaxagore, à Platon, à Aristote, ne laissent aucun doute à ce sujet.

Ils ne sauraient davantage être corporels. En effet, nous ne pouvons les identifier aux atomes; les atomes ne sont pas divisibles physiquement, et partant, ne sauraient donner naissance à des images; ils n'ont aucune propriété sensible, et, par conséquent, ne répondent pas, de ce côté non plus, à ce que les épicuriens disent des dieux. Enfin les atomes sont toujours en mouvement, et Velleius critique vivement les philosophes qui, faisant mouvoir les dieux, suppriment une partie de leur essence, la béatitude.

Les dieux ne peuvent être des composés, car tout ce qui naît et s'accroît par la réunion des atomes, décroît et meurt par leur séparation².

Si l'on consulte les textes, on s'aperçoit que tantôt même Épicure a fait les dieux matériels. D'après le Pseudo-Plutarque et Lactance, les dieux sont constitués par des parties ténuës, analogues à cel-

¹ Sextus, *Adv. Math.*, IX, 178; Lactance, V, 147; Cicéron, *De N.*, II, 40; Sénèque, *Epist.*, IV, 19.

² *Ibid.*; Lactance, X, 73; *Phil. Phil.*, II, 4; Stob., *Eclog.*, I, 418; Lactance, V, 146-149.

les qui composent notre être¹. Mais nulle part on ne voit suffisamment expliquée cette assertion qui aurait pourtant grand besoin de l'être. Un passage obscur de Diogène Laërce nous demandait, si l'on n'admet pas la correction de Gassendi, deux espèces de dieux, au lieu de nous montrer comment ceux dont nous nous occupons peuvent être corporels².

Chez Gicéron aussi l'explication est insuffisante. Les expressions par lesquelles les dieux sont désignés,.... *monstruosi*,.... *obscurati*,.... *perlocuti*,.... *perflabiles*, ou par lesquelles on leur attribue quelque chose qui, sans être un corps ou du sang, est analogue à l'un ou à l'autre, *tangunt* ou *quasi corpus*, *tanquam* ou *quasi unguis*, ne servent guère qu'à montrer l'impossibilité philosophique de résoudre la question, comme le peu d'importance que lui a accordé Épicure. Enfin le passage célèbre où Valérius avoue lui-même que ses paroles sont assez obscures; mais qu'il s'en rapporte à la pénétration de ses auditeurs, n'est guère propre qu'à rendre plus perplexe celui qui voudrait absolument à savoir comment Épicure s'est tiré de cette difficulté³. Les interprétations qu'en ont tentées d'illustres historiens ou critiques, MM. Schwabe, Hirzel, Zeller, Woltjer, Mayer, J. Lacheller, Lange, sont souvent fort ingénieuses et dénotent des esprits vraiment philosophiques; on voit, en les lisant, comment un dialecticien eût pu résoudre la difficulté; aucune d'elles ne saurait être attribuée à l'école. Comme pour bien d'autres points, Épicure ne

1) De *Philosophia placita*, 283, C.; Laërce, I, 1066; V, 151; VI, 70; V, 407; VI, 68.

2) *Deog.* Laërce, X, 432.

3) « Épicure nous dit, au Valérius, deux fois être vraies et nécessaires choses, et première son sens, son motif curieux, son utilité grand, son bien à beaucoup, et, en ce, que les propres brachies complais appellent son imagination, simulation et transition perceptible, qu'on illustre semblantisme imagination, son immutabilité indéfinie existant et ad hoc affiant, son maxime volupéation et son imagination de son caractère inflexible sonner intelligence appétit, son si et boni nature et natura. » (Mayer). — Sur les variantes proposées, sur les traditions anglaises, allemandes et françaises du Mayer, du Hirzel, de M. J. Lacheller, sur les interprétations qui en ont été données, et sur leur valeur au point de vue strictement historique, voyez De *Epicuro sive intelligentia antiqua*, p. 69 à 82.

dit pas sans doute à ses disciples : Croyez, parce que cela est absurde, mais croyez, quoique cela soit obscur. Pour trouver le bonheur ne faut-il pas attirer aux dieux l'éternité et la béatitude, et leur refuser tout ce qui est contraire à l'une et à l'autre ?

Ce n'est pas seulement à propos de la corporalité ou de l'immortalité que la théologie positive d'Épicure ne satisfait pas un philosophe. Chacune des autres assertions qui la constituent pourrait donner naissance à des objections qu'Épicure n'a pas songé à résoudre et qu'il ne serait pas d'ailleurs facile d'écarter. Ainsi pourquoi l'essence des dieux consiste-t-elle dans l'éternité et la béatitude ? Ce n'est pas qu'Épicure n'ait ses raisons. D'un côté les dieux doivent être souverainement heureux pour fournir à l'homme un modèle qu'il soit intéressé à suivre. De l'autre, nous dit Velleius chez Cicéron, en raison de l'*inamovibilité*, il doit y avoir des êtres éternels, en nombre égal à celui des êtres périssables que représentent les mondes et leurs habitants. Mais qui ne voit que ce sont là des raisons de croyants ? car elles ne font que renvoyer la difficulté sans la résoudre. Pourquoi les dieux doivent-ils nous servir de modèle ? pourquoi y a-t-il *homines* ? C'est qu'Épicure le veut ainsi.

Velleius essaie encore de justifier Épicure qui a donné aux dieux la forme humaine. Toutes les nations, dit-il, estiment qu'elle est telle ; c'est celle sous laquelle ils nous apparaissent le jour et la nuit, enfin la raison nous dit que la vertu ne saurait exister chez des êtres qui n'auraient pas la forme humaine. Évidemment de tels arguments ne convainquent que ceux qui sont déjà persuadés. Il est d'ailleurs probable qu'Épicure ne les avait pas lui-même formulés et qu'il se bornait à montrer à ses disciples les statues qui, de tous côtés frappaient leurs regards. Certes, il serait difficile de représenter les dieux sous une forme plus belle, et, pour des artistes, il n'était pas besoin d'autre argument. Mais comment des savants ou des philosophes pourraient-ils s'en contenter ? Et l'on conçoit les railleries de l'académicien Cotta qui demande ce qui doit se produire dans un Olympus où il y a des sexes différents.

D'ailleurs, qu'est-ce que ces intermondes où sont logés les

dieux? Si les atomes n'y pénètrent pas et si les dieux ne sont pas ébranlés peu à peu et détruits par les vagues de cette mer qui sans cesse revient à la charge, comment des simulacres peuvent-ils de là arriver jusqu'à nous. Qu'est-ce que cette nourriture dont usent les dieux? D'une façon générale, pourquoi leur accorder-
i-en ces attributs et non d'autres? C'est qu'Épicure l'a ainsi voulu, ce n'est pas qu'il y ait des raisons intrinsèques de le faire.

VI

La théologie négative d'Épicure est la partie la mieux connue de son système, parce qu'elle est en opposition avec presque toutes les doctrines religieuses ou philosophiques de l'antiquité. Les dieux n'ont ni créé, ni formé le monde; ils ne le gouvernent pas; ils ne dirigent pas les affaires humaines. Les philosophes grecs n'ont jamais cru à la création *ex nihilo*. Quand ils font appel à Dieu, comme Platon et les stoïciens, c'est pour leur faire former, avec une matière préexistante, le monde et les êtres qu'il renferme. Épicure reproduit Démocrite : *rien ne vient du non-être*. Si Lucrèce semble aller plus loin dans un vers célèbre, où il se questionne tout à la fois des dieux et de la création *ex nihilo* :

Nallum res ex nihilo quod dicimus nasci.

son exposition tout entière montre qu'il n'a pas prévu une doctrine défendue surtout par les chrétiens. Comme Épicure et ses autres disciples, il semble s'opposer aux doctrines de Platon et des stoïciens pour qui les dieux forment, gouvernent le monde et les affaires humaines, pour qui, le monde aussi parfait que possible, s'explique par un optimisme esthétique autant que moral. Les atomes sont éternels, éternel aussi est leur mouvement. C'est physiquement qu'a lieu la formation des mondes : par la rencontre des atomes, des essais informes se produisent qui sont aussitôt détruits, jusqu'à ce qu'apparaissent une œuvre moins imparfaite qui puisse tout au moins subsister pendant un certain nombre d'années. C'est physiquement aussi qu'en rend compte les êtres qui existent dans chacun de ces mondes ;

la encre apparaissent des productions incomplètes qui ne sauraient vivre avant que ne naissent ceux qui se perpétueront par la génération. Celle-ci, à son tour, n'est pas provoquée, ou favorisée, ou conduite par les dieux; en particulier par Vénus! C'est un phénomène tout physique¹. C'est enfin à des causes naturelles que sont dus les phénomènes célestes dont l'apparition a, plus que tout autre chose, donné aux premiers hommes leurs opinions sur les dieux. Dans ce dernier cas, il faut recourir à plusieurs hypothèses; mais dont les ermites ne seront pas apaisés par l'un trouveront peut-être dans les autres la force de renoncer aux fables.

Les dieux ne s'occupent pas des hommes: ils ne dirigent en rien leur vie, puisque l'homme est libre et se fait à lui-même sa destinée. Ils ne sauraient agir sur l'homme après la mort, puisque l'âme, composée d'atomes comme le corps, est détruite comme lui par leur séparation: donc il n'y a pas plus de divination que de providence.

On sait toutes les objections qui ont été faites à cette théologie négative; on en a rempli des volumes qui jamais ne semblent avoir converti un épicurien, ce qui montre, encore une fois, que les raisonnements n'ont guère plus d'action sur eux que sur tous ceux qui ont décidé de s'en rapporter à la foi et non à la raison.

De nos jours on a quelquefois interprété cette partie de l'épicurisme de telle façon qu'il ne serait plus ni une religion, ni même une philosophie, mais une systématisation scientifique analogue à celle qu'a tentée Auguste Comte. Cette interprétation, qui ruinerait notre thèse et ferait d'épicurisme un moderne, a été émise par des hommes d'une autorité considérable². Mais il semble qu'ils ont considéré la physique sans tenir compte de sa place dans l'ensemble et de son rapport avec la morale et la théologie. Certes, l'attention que les épicuriens ont accordée aux

1) Diag. Laërte, X, 115; Laërte, IV, 106; V, 80 sqq.

2) E. Ansel, traducteur E. Lavigne, *Études sur la physique de Laërte*; Henan, *Dialogues philosophiques*, 24: « L'école épicurienne, la grande école scientifique de l'antiquité »; Poudiel, *Le biologie d'Armstrong*, vol. II, m.

sensations, l'importance qu'ils attachent aux phénomènes dont ils veulent donner une explication naturelle ont été, plus d'une fois, les rapprocher des savants. Mais on pourrait en dire autant, pour des raisons différentes, d'Hippocrate, de Platon, de Démocrite, d'Aristote. La physique d'Épicure est pour lui un moyen, non un but. Tout d'abord, l'idée de présenter, pour les phénomènes qui ont frappé l'imagination des hommes, plusieurs hypothèses n'est pas scientifique; en pareille matière, le savant cherche la qualité et non la quantité. D'ailleurs, pour qu'il y ait science, il faut des lois constantes. Or les destructions auxquelles les mondes sont sujets paraissent indiquer qu'il n'y a pas de lois telles pour Épicure. Bien plus, il nous dit lui-même que mieux vaudrait croire aux fables populaires sur les dieux que d'accepter la *fatum* des physiciens, c'est-à-dire cet enchaînement nécessaire de causes et d'effets que postule la science.

De fait, pour Epicure ou pour ses disciples, la physique n'a de valeur que si elle est une auxiliaire fidèle, voire même une secourante dévouée de la philosophie. Ainsi la trentième des Sentences qui résument sa doctrine affirme expressément que la physiologie ¹ serait inutile si elle ne nous aidait à diriger notre vie, en réduisant les fautes et en détruisant les craintes qu'elles provoquent. De même, la physiologie, nous dit-il dans la lettre à Hérodote, doit être employée à expliquer les météores, parce qu'elle nous aide ainsi à acquiescer à la fatalité. Des affirmations identiques se retrouvent dans la lettre à Pytholée, chez Lucrèce, et tous ceux, disciples ou adversaires, qui nous ont transmis ses doctrines ².

Pourquoi les dieux n'ont-ils donc ni formé le monde et ce

1) Évidente, qu'un point rapproché à un point de grande même physiologique, ne distingue pas entre la puberté et la ménopause.

2) Linnæus, I, 133, 142 spp.; II, 136, 1004, 1151 spp.; IV, 846, 221 spp.; V, 76, 214, 150, 125, 228 spp.; VI, 58, 733 spp.; — C. Gmelin, De dic. II, 194; Or N. G., I, 10; Synopsis de Vahliæ contra Platon et les stoïciens, 88; Arthus, I, 44; Philodinus, p. 10, 17, 28, 33, 49, 45, 60, 97, 114 spp.; Philargus, De G. ar. 127, 114; De musc., 1002; Neoprosoma, 1125; 1094, 1091; 446, Col., 1133; Scutim Eng., Dep. p. 44, 1, 158; II, 5; Hippodamia, Ref. musc., 1, 22. — Tiers des lettres sans titre, De Epimachia, 1094.

qu'il conduise, ni dirige la marche ultérieure des phénomènes et des affaires humaines? C'est qu'on ne voit pas comment, en ce cas, ils auraient cette éternité, cette bonté et cette perfection qu'Épicure nous commande tout d'abord de leur reconnaître. Si on regarde le monde, on n'y aperçoit rien qui implique un dessein ou un art divin. Où d'ailleurs les dieux auraient-ils pu trouver des machines pour le former? Comment seraient-ils heureux s'ils devaient le gouverner après l'avoir formé? Sans cesse des âmes naissent et périssent dans chacun des mondes, sans cesse des mondes naissent et périssent. Comment des dieux ainsi occupés pourraient-ils être tranquilles et heureux? Comment en seraient-ils pas détruits avec les mondes qu'ils devraient parcourir? Ou comment les gouverneraient-ils s'ils ne les habitaient pas? Comment même pourraient-ils être présents par tout l'espace? D'un autre côté, les hommes sont malheureux et imparfaits. Si les dieux gouvernaient les affaires humaines, ce seraient des tyrans toujours à craindre qui nous empêcheraient d'améliorer notre existence, et nous astreindraient à la loi du destin. A coup sûr, ils ne sauraient eux-mêmes être ni heureux, ni parfaits. Ils ne le seraient pas davantage s'ils punissaient éternellement des fautes d'un moment, s'ils voyaient, sous leur gouvernement, les méchants heureux et les bons malheureux.

Ainsi les épicuriens ne sont pas de purs savants qui étudient les phénomènes naturels sans savoir s'il y a ou non des dieux, s'il faut donner ou non une explication métaphysique aux lois ainsi découvertes; ce sont des théologiens qui, partant de la conception qu'ils se sont faite des dieux, se servent d'une physique, dont l'exactitude même leur importe assez peu, pourvu qu'ils puissent sauvegarder leur idéal divin¹.

gloire metere, di. xi. — Nous supposons en partie en loi de Lactance, *De seu Dei, patet quod veritas d'one loqui très p'cedit et très h'etis toute la finitio. Deu' aut nulli videtur nulli et non potest, aut potest et non nulli; aut neque nulli neque potest, aut nulli et potest, etc.*

(1) Nous nous sommes à rappeler les objections de Huet et de Zeller qui ont vu, chez Lucrèce, des passages contraires à la théologie négative que nous attribuons à Rome. Nous ne nous sommes ainsi que celui de Patin, qui a voulu trouver un anti-Lucrèce chez Lucrèce lui-même et nous

C'est à des conclusions identiques qu'on est conduit quand on passe en revue les objections faites aux théologies des autres philosophes par les épicuriens et notamment par Velleius et Philodème. Ils n'essaient même pas de comprendre exactement les doctrines adverses. Ils se bornent à les tourner en ridicule et à les condamner, parce qu'elles sont différentes de celles du malice. Leurs objections nous expliquent fort bien encore pourquoi la théologie d'Épicure a été jugée si vaine par des hommes qui n'y voyaient rien de philosophique, mais elles nous permettent de conclure tout autrement, parce que nous n'y cherchons pas comme eux ce qu'Épicure n'a pas voulu donner.

VII

Rien peut-être dans cette théologie n'était plus propre à déconter des philosophes que ce qui concerne les devoirs des hommes envers les dieux. D'un côté, en effet, on voit dans Épicure un moraliste qui veut régler toute notre conduite d'après l'intérêt bien entendu; volontiers on le rapproche de Bentham, pour qui la morale est une véritable arithmétique du plaisir. Mais d'un autre côté, les dieux ne peuvent rien faire pour changer, en notre faveur, le cours de la nature, ils ne s'occupent des hommes ni pour les tourmenter pendant leur vie ou après leur mort, ni pour les aider à sortir des situations difficiles. De ces prémisses, un bon logicien conclut que les prières sont inutiles, que les sacrifices ne servent de rien, que nous ne devons pas plus nous soucier des dieux qu'ils n'ont souci de nos affaires et de nous-mêmes. Qu'après avoir tiré cette conclusion, notre logicien — et quel philosophe ne l'est pas — ouvre les ouvrages d'Épicure ou de ses disciples; il en trouve qui traitent exclusivement de la

mythos y sont suffisamment répondues en passant, que pour les dire, on a dû joindre certains vers du contexte ou des passages qui les expliquent. Cf. l'ouvrage précédemment cité p. 161 à 163. — En admettant même que ces objections fussent fondées, elles servent en argument de plus au faveur de notre explication, puisque elles témoigneraient de peu de souci qu'on aurait eu dans l'école à veiller les contradictions, c'est-à-dire à donner une théologie qui satisfasse la raison.

piété et de la sainteté; il s'aperçoit, comme le dit Cotta, que ces auteurs parlent d'une telle façon qu'on croirait entendre un des grands pontifes de Rome. S'agit-il des prêtres, des évêques, des sacrilèges, tous les textes sont d'accord pour établir qu'Épicure accomplit, comme un véritable derviche, toutes les prescriptions du culte et que les épicuriens suivent fidèlement l'exemple du maître¹. Il semble impossible de mettre d'accord des opinions si contradictoires si l'on s'accorde pour affirmer que la piété d'Épicure et des épicuriens ne saurait être sincère, pour rétablir l'harmonie dans le système ou les proclamer impies et on ne tient aucun compte ni de leurs affirmations ni de leur manière de vivre. On ne saurait dire d'ailleurs que les prières, les sacrifices soient utiles ou même agréables aux dieux comme l'a pensé un poète contemporain :

Il est quelqu'un dans ce monde au cœur humain

.....

.....

Ce passant, ce pasteur, ce pâtre, c'est Dieu!

Le voir, il est bien là, il faut, pour qu'il aorte,

Une âme qui le serve, un enfant qui le guide,

Un peu d'amour!

Vivez donc, Le père pour tous.

En effet, selon Philodème, les dieux n'ont aucun besoin de nos prières, et on le comprend, puisque, s'il en était autrement, ils dépendraient des hommes et ne pourraient plus être heureux par eux-mêmes.

Mais ce qui ne saurait être expliqué par celui qui en voit dans Épicure qu'un philosophe, ne le serait-il pas par celui qui en fait un croyant? Remarquons d'abord que c'est un argument fort peu valable que d'accuser d'hypocrisie, toute une école qui a eu de nombreux partisans pendant plus de sept cents ans. À supposer même que cette hypocrisie eût quelque avantage — et nous monterons plus loin qu'elle eût été toute gratuite — on n'aurait pas

(1) Voir surtout Philodème.

un autre exemple à citer d'une entente aussi complète entre des hommes de différentes nations et de différentes époques, pour rompreurs contemporains et la postérité. Il y a de la piété épicurienne une explication fort simple. Qu'on se rappelle les raisons pour lesquelles Epicure affirme l'existence des dieux : la perfection des êtres représentés par nos visions du sommeil et de la veille est telle qu'on ne saurait leur dénier l'existence. Cette perfection implique la beauté, et un Athénien ne saurait refuser son admiration à ce qui est véritablement beau. L'admiration se transforme en culte quand il s'agit de la beauté suprême : *habet enim venerationem iustum quidquid excellit*, nous dit Velléus chez Cléon. C'est d'après Philodème une loi naturelle qui nous oblige à pratiquer la piété. Mais pourquoi rendre un culte aux dieux populaires ? C'est que, pour Epicure, le peuple se représente exactement les dieux, en tant qu'il ne les fait pas intervenir dans la direction de la nature ou des affaires humaines. Il suffit pour s'en convaincre de se rappeler le curieux passage où Philodème (p. 84) nous dit que les conceptions épicuriennes qui donnent aux dieux la forme humaine, peuvent bien plus facilement s'accorder avec les croyances populaires, que celles des anciens pour qui les dieux sont de l'air, du feu, etc. En résumant les dieux de la multitude, l'épicurien n'admet pas tous ceux qu'il reconnaît mais quelques-uns d'entre eux auxquels, d'ailleurs, il ne reconnaît que les attributs compatibles avec leur éternité et leur béatitude. Ainsi il est pieux, non qu'il craigne les dieux, ou qu'il en espère quelque chose, *nulla spe, nullo prelo inductus*, comme dit énergiquement Sénèque (*De benef.*, IV, 19), il les honore comme des parents en raison de leur perfection singulière. C'est ce qu'ont fait les mystiques de tous les temps, quand ils ont recommandé d'aimer Dieu pour lui-même, sans tenir compte des récompenses qu'il pourra nous accorder ou des peines par lesquelles il punit les méchants¹.

Si donc un philosophe ne peut proposer une théologie telle

1) Qu'il nous suffise de renvoyer aux *Martires des sectes de l'Éden* : « Il est dans cette vie un état de perfection, dans lequel le désir de la récompense et la crainte des peines n'ont plus lieu. »

que celle d'Épicure, on comprend fort bien qu'elle soit l'œuvre d'un croyant plus préoccupé de la pratique que de la spéculation. D'ailleurs si les dieux ne nous récompensent pas de notre piété, il ne faut pas croire qu'elle soit pour nous infructueuse. En contemplant leur perfection, nous avons un modèle qu'il nous suffit de suivre pour obtenir la tranquillité et le bonheur. Les théories sur la piété rejoignent ainsi les théories sur l'amitié : au-dessus des affections intéressées, qui ont pour but l'avantage personnel, il y a celles dans lesquelles on ne songe qu'à la perfection et au bonheur des amis étroitement unis. De même, au-dessus de la piété intéressée, qui semblent avoir seule connue les anciens Grecs, il y a la piété de celui qui s'oublie soi-même pour se confondre en quelque sorte avec la suprême perfection à laquelle il rend hommage¹.

VIII

Nous avons vu, chemin faisant, pourquoi, pour des philosophes, la théologie d'Épicure contre laquelle s'élèvent une infinité d'objections, qui présente des difficultés insurmontables et des contradictions manifestes ne saurait être une œuvre vraiment sérieuse. Après du vivant d'Épicure, comme après sa mort, pendant l'antiquité et pendant les temps modernes, on a soutenu qu'Épicure était un véritable athée. Il est curieux de voir les épicuriens et tous leurs adversaires se rejeter mutuellement les accusations d'athéisme. Bornons-nous ici² à rappeler brièvement que, par le contenu de sa théologie, Épicure ne saurait être pris pour un athée. L'historien impartial n'a pas d'ailleurs à se demander la valeur : il doit se demander uniquement si

1) Sur la piété chez les Épicuriens, cf. Pseudo-Aristote, p. 126, 128, 146; Lucrèce qui entend comme tous les autres épicuriens l'immortalité d'Épicure et d'hisser la piété contre ses adversaires, I, 74-101, 87; V, 118, 1195, voir Goussier, N. D., passim; Diogenes, X, 423; Plutarque, Ad. Col. de Athénien, I, 27, etc. Sur les lettres de leur interprétation, cf. De Épicure et sa religion antique, p. 103 à 111.

2) Cf. la th. sur le même ouvrage précédemment cité.

elle existe. Or, Épicure invoque le consentement universel; il donne, en germe tout au moins, l'argument ontologique et, s'il laisse de côté les preuves tirées de l'existence d'un premier moteur et des causes finales c'est que, comme Descartes et comme bien d'autres, il estime suffisantes celles qu'il a indiquées; c'est surtout qu'il croit et qu'il demande à ses disciples de croire à l'existence des dieux. Sur leur assent, il pose, avec les philosophes et les théologiens, qu'il faut les considérer comme parfaits. S'il est en désaccord avec eux sur ce qui doit constituer leur perfection, c'est qu'il la conçoit d'une façon originale et qu'il veut rompre avec tous ceux qui l'ont précédé, pour établir une religion nouvelle à la place de celle qui est morte avec l'indépendance des Grecs. Sans doute, les dieux n'ont pas formé le monde et ne le gouvernent pas. Mais les doctrines qui admettent la création constituent un véritable aveu d'ignorance en face du dualisme et du panthéisme.

Le pessimisme met en ligne des arguments formidables contre la Providence. Selon Aristote, Dieu ne connaît pas le monde. Enfin Épicure n'a refusé aux dieux toute action dans la production et la conservation des choses que pour maintenir leur perfection. On peut prétendre qu'il est allé ainsi contre son but, ou, au surplus, pour cette raison, l'accuser d'athéisme.

Donc on ne peut contester l'existence d'une théologie épicurienne. Mais, avons-nous dit déjà, on nie la sincérité d'Épicure et on affirme, qu'en réalité, il a supprimé les dieux. En bonne logique, ce serait à ceux qui émettent une telle prétention à la justifier; mais, comme le dit Grassmili : *celui-là seul qui peut scruter les reins et les cœurs semble capable de le dire*. Ce qu'ils ne peuvent faire est facile pour leurs adversaires. Épicure n'a pas vécu à une époque d'Inquisition; on, par le seul fait de nier l'existence des dieux, on pouvait être condamné aux peines les plus graves et même à la mort¹. Au moment même où il fondait son école à Athènes, les habitants recevaient, comme un

1) Cf. Matthe, *Le poème de Lucrèce*, p. 10; Huetten-Braunell, *De Academi*, cap. 1; Vattel de Gondagne, *La vie antique*, p. 177, 197, 206, 205.

dieu, Démétrius Pallarète, et dans un chant composé en son honneur, ils disaient des autres dieux, ou qu'ils n'existent pas, ou qu'ils ne s'occupent pas des affaires humaines¹. Comment les Athéniens auraient-ils eu beaucoup gré à Epicure du révéler ce qu'ils avaient chanté eux-mêmes? Epicure n'avait donc aucune raison de constituer une théologie à laquelle il n'aurait pas cru.

Bien plus, pour lui comme pour Pyrrhon et Zénon, la morale est la partie essentielle de la philosophie. Or, ce qu'il cherche avant tout c'est le plaisir, mais le plaisir dénué par l'absence de douleur, ou mieux encore par l'ataraxie. Tous les textes nous montrent que l'idéal poursuivi par l'homme est réalisé dans la conception épicurienne des dieux : il n'y a pour nous qu'une chose à faire, c'est d'imiter, autant que nous le pouvons, leur existence exempte de soucis et de peines². Ainsi la théologie domine le système, et en nous indiquant ce que sont les dieux et ce qu'ils ne sont pas, elle nous apprend ce que nous devons être, partant ce que nous pouvons réaliser, si nous voulons faire usage de notre liberté³.

Mais nous n'avons pu établir l'importance de cette théologie qu'en faisant d'Epicure un croyant, un homme qui se laisse guider par la foi⁴. On comprend ainsi qu'il ne se soucie pas de former un système ou tout se lie et s'enchaîne. Ce qu'il veut, c'est

1) Ce chant nous a été conservé par Athénée, VI, l. 253. Nous l'avons reproduit et commenté, p. 22 sqq. du *Trattato sulla vita di Epicuro*.

2) Diog., X, 126, 131, 144, 146, 151, 128, 153, 152, 160, 171, 183; Lucrèce, II, 646; III, 14, 22; I, 8 sqq.; Varro, *op. cit.*, De N. D., I, 27; Ciceron, De nat. d., I, 18, 19; II, 27.

3) Voir un jugement analogue dans Long, *op. cit.*, De Stoic., I, 91 : « *Sei deus immensus et exemptus de dolore, personamque in quibusdam le celsitatem tenet de se philosophia.* » — C. Martin, *op. cit.*, 6 : « *Enfin si de la vie divine nous se décal de la vie humaine* » : 75 : « *La félicité est le nom du système en toute l'œuvre d'Épicure* » : 85 : « *La sagesse nous procure, selon Epicure, une vie semblable à celle des dieux.* » — Cassin, *op. cit.*, p. 214 : « *La vie des dieux de Lucrèce est l'immortalité parfaite et y est avant tout que le sage s'efforce de joindre, qu'il le vuole ou non.* »

4) Les affirmations de la foi à Epicure ont été faites, entre autres, par ceux qui ont écrit sur son système avec son idéal et sa finalité, celles de Ciceron, Sénèque et autres, sont caractéristiques.

non pas une connaissance complète des dieux, comme la désirent les philosophes, mais une connaissance qui donne naissance à la piété; par laquelle on atteindra la vie bienheureuse. Nuit et jour il contemple cette perfection suprême; plus heureux que le sculpteur et le peintre, qui ne sauraient modifier l'idéal rêvé par eux quand ils l'ont fait passer dans le marbre ou sur la toile, il peut sans cesse augmenter la perfection de son œuvre, et de plus en plus se rapprocher de ses modèles. Son enthousiasme n'est pas diminué, comme il le croit; il ne suivait que la raison, par la vue des imperfections qu'il laisserait adossamment dans ses conceptions; il ne veut voir en Dieu que ce qu'il estime souverainement parfait. Le reste est pour lui comme s'il n'existait pas. C'est un croyant, c'est un mystique, c'est véritablement le fondateur d'une religion nouvelle.

C'est d'ailleurs à la façon de ceux qui se proposaient de faire accepter aux Grecs des dieux nouveaux qu'il se présente à Athènes; il a avec lui des étrangers, des femmes, des esclaves¹. Comme les plus remarquables d'entre eux, il veut arracher ceux auxquels il s'adresse à leur présente situation, et faire leur salut². Ainsi n'a-t-il une véritable théorie sur la conversion: il faut distinguer ceux qui vont tout seuls à la sagesse, ceux qui ont besoin d'un guide, ceux qu'on doit pousser et violenter (I, Sen., Lettre 32). Une lettre de Cicéron à Trebatius et les vers de Lucrèce à Memmius nous montrent que les disciples cherchaient, comme leur maître, à convertir ceux auxquels ils s'intéressaient. Avant Sénèque, qui s'est si souvent inspiré de lui, il a été un *directeur de conscience*.

Épicure avait des tendances à se croire un être sacré. Ses disciples, comme cela est arrivé plus d'une fois aux fondateurs de religion, en ont fait un dieu. Cototès, Torquatus, Velleius, Philodème et Lucrèce égalant le maître qu'ils célébraient aux dieux

1) Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs*, 51: « Les disciples et les jeunes étaient ouverts aux hommes, aux étrangers, aux personnes de condition ou d'origine servile. »

2) Cf. Sénec., *Ad Luc.*, 28 et 10: « Regere mihi hoc dixisse videtur Epicurum: militem esse saluti civium precantem. Iste homo non est magis populi, ad utilitatem spectat. »

qu'il leur a fait connaître : ses paroles sont pour eux divines ou célestes, quelquefois même des oracles. Aussi acceptent-ils sans les discuter ses doctrines ; les difficultés qu'il n'a pas soulevées, ils ne les voient pas ; les objections qu'il n'a pas discutées ils les passent sous silence ; les critiques mordantes et quelquefois peu justifiées qu'il adresse à ses adversaires, ils les répètent comme des articles de foi. Pendant plus de sept siècles, la doctrine prévalut dans les pays les plus divers et on ne cite aucune hérésie ; tous les historiens reconnaissent que les épicuriens se distinguent par leur fidélité aux doctrines du maître. L'histoire des philosophies ne nous fournirait pas un exemple analogue ; à peine en trouverait-on dans celle des religions. C'est qu'Épicure ne procède pas comme les philosophes ; c'est que, parmi les théologiens, il est un de ceux qui, s'appuyant le plus constamment sur la foi, n'ont guère à craindre les hérésies qui, presque toujours, proviennent de l'image de la raison.

Les assemblées des disciples sont fréquentes et ressemblent à des fêtes religieuses ; il y en a pour célébrer la naissance du maître. Dans une charmante épigramme, Philodème invite son ami Pison à assister à l'une d'elles : « On y verra, dit-il, des amis sincères, on y entendra des sons plus doux que tout ce qu'on nous vante de la terre des Phœaciens ». La musique, dont les religions ont reconnu l'heureuse influence pour préparer leurs adhérents à écouter leurs enseignements, jouait ainsi un rôle considérable dans les réunions épicuriennes.

Non seulement Épicure a fondé une religion, mais il lui a donné des bases si solides qu'elle a duré plus longtemps que bien d'autres, en présence des philosophies rivales et des religions qui existaient au moment de son apparition ou qui prirent naissance par la suite.

En comprenant ainsi l'épicurisme, on s'explique aussi l'hostilité constants dont il a été l'objet ; les philosophes l'ont combattu, parce qu'il ne tenait que très peu de compte de la raison ; les partisans des diverses religions se sont montrés plus sévères pour

lui que pour toute autre philosophie, parce qu'ils ont senti confusément qu'il se plaçait sur leur propre terrain, et que par conséquent, il avait pour disciples des hommes qui auraient dû figurer à leurs côtés et travailler à la propagation de leurs croyances.

F. PIGAVET.

CORRESPONDANCE

OBSERVATIONS NOUVELLES

sur l'EXÈGESE VÉDIQUE,

EN RÉPONSE À M. BARTH.

Depuis longtemps j'avais été informé par certaines rumeurs indiscrettes (les murs des cénacles les mieux fermés ont toujours des oreilles) que M. Barth préparait une « exécution » de mon premier volume sur le Rig-Véda et les Origines de la mythologie indo-européenne¹. Le renseignement ne manquait pas de justesse, l'éminent critique s'est efforcé de tenir parole dans le dernier numéro de la *Revue*. Dans cette réponse, que je suis gré à l'obligeante impartialité de son Directeur de vouloir bien accueillir, je laisserai de côté les aimables expressions de « sang-reu », « mystification », « tour d'escamotage », « longue et lamentable marche à l'absurde »², qui émaillent la critique de mon adversaire. Aussi bien, M. Barth m'accordera, je pense, que ces aménités n'ont pas en elles-mêmes une force démonstrative telle qu'il soit indispensable d'y répondre. Bornons-nous donc à examiner aussi froidement que possible les arguments que

1. M. Paul Hegnault a annoncé que les pages suivantes, destinées à son prochain volume sur *Les premières formes de la religion dans l'Inde et la Grèce*, sont soumises aux lumières de cette *Revue*, en réponse aux critiques formulées par M. Barth, dans la précédente livraison, sur les travaux de M. Hegnault. On trouvera au bas des pages quelques notes de M. Barth, signées d'un nom de ses amis. (Actes de la Revue.)

2. Sans parler du « lobe bleu parfaitement compatible avec une grande Déesse d'inspiration ». Par l'aspect de cette et peut-être (je paraphrase M. R.) dans je suis bon. Pensez-vous, M. Lamberti, vous n'avez pas trouvé cela-là?

3. Je le « prépare » bien au fait. Encore à la veille de rédiger mon Bulletin, j'étais à lui demander si je parlais des travaux de M. Hegnault, et s'ils n'étaient pas parus en partie dans cette *Revue*, j'aurais certainement défilé la correspondance.

M. Barth apporte à l'appui des épithètes de choix dont il a daigné honorer mon ouvrage.

Pour être la montagne en mal d'enfant... Mais voyons tout de suite de quoi elle est accouchée¹.



D'abord, une question de principes. — « Il s'agit donc, dit M. Barth à propos de l'exégèse védique, non de créer, en partant de ce qui est obscur, un système qui mette tout en question, mais de marcher prudemment du connu à l'inconnu, de ce qui est sûr à ce qui est douteux, et surtout de savoir se contenter de profits modestes. »

Voilà d'étranges paroles dans la bouche d'un homme qui pouvait naguère l'hypersepticisme en matière d'explication védique jusqu'à écrire ici-même² : « Une portion notable de ces vieux chants est en effet du *nos-ens* pur, qu'elle le soit devenue pour nous à cause de notre ignorance ou par l'effet des vicissitudes auxquelles est soumise toute longue tradition, ou bien, comme je le suppose en beaucoup de cas, *qu'elle l'ait toujours été*. »

1) Pour débayer le terrain, je ne m'occuperai que des critiques qui portent sur l'ouvrage ou mes idées ont pris leur dernière forme, c'est-à-dire nos volumes sur le Rig-Véda. On comprendra du reste, que je ne m'adresse pas à répondre à des critiques sur la traduction comme localité du pénible bœuf d'ail parisiens.

A propos du bit, *tradition* qui, de tout temps, aurait été opposé à *doctrines*, je ferai remarquer que M. B., comme beaucoup de doctes dans l'étude de l'esprit védique avant l'adoption des théories évolutionnistes, se montre incapable de comprendre ce qu'il a si bien appelé la vie des mots, et comme quoi, après de leur acception actuelle, il ne vient toujours de tout temps d'une signification antérieure qui les explique, au vrai sens du terme, et qui explique en même temps les choses qu'ils désignent.

Au fond, la médiocrité scientifique qui nous élève repose sur le fait que, la vie il se voit que des expressions plus âgées que l'auteur dont on se sert, il y a deux millions pour les écrire, j'ai le «if certainement de l'auteur qui s'étend derrière et devant elles, du mouvement qui les anime, des rapports qui les unissent, — toutes choses ce que je fais connaître le véritable objet de la phonétique. Le reste n'est que postérieures, dans l'acceptation étymologique du mot, et la supposition même de progrès scientifiques.

2) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXV, p. 335.

Qued! les Védas sont remplis de non-sens et vous vous faites le champion contre moi de la tradition qui prétend, à tort pourtant selon vous, donner un sens à ces non-sens.

Comment d'ailleurs ne comprenez-vous pas, n'admettez-vous pas, que si par hasard votre perspicacité était en défaut, que si ces non-sens apparents cachaient d'aventure une signification réelle? Il est bon qu'un système d'interprétation différent de ceux qui d'après vous ont échoué jusqu'ici essaie d'arracher le mot de l'énigme?

Certes, je vous reconnais le droit de perambler dans votre pyrrhonisme, mais je voudrais le voir conséquent et surtout je lui refuse absolument, au nom de la bonne logique, plutôt encore qu'en invoquant la bonne confraternité, de me traiter de haut en bas parce que j'ai tenté de substituer quelque chose d'affirmatif et de positif à vos stériles négations, quelque chose de rationnel et de systématique aux incohérences et aux absurdités des explications qui nous viennent de l'Inde¹.

Vous voulez qu'on avance pas à pas, prudemment, modestement, soit. Mais il faudrait démontrer d'abord que la voie où l'on est engagé est la bonne et qu'on réalisera de véritables progrès en la poursuivant. Si en était autrement, comme tout l'hindique (car vous ne niez pas que depuis Rosen et Burnouf on pivote sur place ou pour mieux dire qu'on campe dans le gâchis), ne conviendrait-il pas, au contraire, de passer hardiment outre la tradition brâhmanique et de se tirer au plus vite du labyrinthe où l'on erre vainement depuis plus d'un demi-siècle?

Qu'aurait servi à la physique du xvi^e et du xvii^e siècle de rester dans les sentiers de celle du xve, si ce n'est à s'enlancer un peu plus dans l'erreur? Nous en sommes là, hélas! en ce qui concerne

1) Et comme, notre attitude étiroque est celle-ci : alors que M. Barth doute que les Védas (ou notable partie du moins) soient interprétables, je me borne à douter qu'ils aient eu une interprétation, et j'agis en conséquence en essayant d'en tirer des explications nouvelles. Et c'est pourtant lui qui veut m'accuser d'être un démolisseur et d'être de la philologie vulgaire, comme si ses principes, dès il s'agit de prudemment d'infirmer les conséquences, n'étaient pas autrement différents que les miens et s'ils n'atteignaient pas, en même temps que les vertes, tout l'édifice philologique qui repose sur eux! N'est-ce pas le cas, ou jamais, de répéter le vieux adage florentin...?

la philologie védique. Il est temps de couper le câble qui nous immobilise aux côtes de la vieille exégèse orientale, si nous voulons naviguer en bonne mer et diriger vers le port.

Pour ma part, j'ai eu du moins le courage de prendre une initiative qui me vaut vos invectives, auxquelles je m'attendais du reste avec tout ce qu'elles peuvent avoir de fâcheux pour moi dans l'esprit de vos fidèles, aussi malins que les miens sont « naïfs », et qui sont disposés à prendre tout ce qui sort de votre bouche pour parole d'Évangile.



Le courroux de M. Barth a été particulièrement excité par l'audace que j'ai eue de rectifier *Je des bien rectifier* la sans-trevisse par la tradition d'un certain nombre de termes védiques. Voici sur ce point ma réponse à des gros mots que leur auteur n'a pas cru devoir prendre la peine d'étayer d'un seul argument. Est-ce que « tarte à la crème » ou « quadrature du cercle » ne suffit pas à tout?

Il est un point sur lequel tous les interprètes du Veda sont d'accord, au moins dans la pratique, puisque chacun d'eux a son lexique, c'est que le sens des mots védiques est à trouver, que la tradition indigène est, en ce qui les concerne, tout à fait indigne de confiance et que les seules ressources dont nous disposons pour dégager l'inconnue en pareil cas sont l'étymologie, les concordances indo-européennes et les contextes entendus d'après un certain système, car chacun aussi a le sien. Reste à savoir jusqu'où s'étend la partie de lexique védique qui requiert l'emploi d'une semblable méthode? Suffit-il que les mots soient « des plus accrédités, des plus vulgaires, qu'ils aient fait souche et passé dans les dialectes » à l'époque brâhmanique, pour que le sens védique en soit sûr d'après ces formes de la tradition? Ou bien, peut-on admettre que la signification qui leur a été attribuée

Et le rappelle que cette méthode est celle d'Erasmus Harwood dans son *Commentaire sur le Yajur* et de M. Béal dans ses *Talies* védiques.

dans les écoles brahmaniques » été le point de départ de tous ces développements, et qu'elle ne préjuge rien, par conséquent, sur leur valeur antérieure dans la Vêda? Voilà la question dans toute sa netteté. Je l'ai tranchée par l'affirmative, non pas *a priori*, mais d'après des faits sûrs, comme la substitution du sens de « mortel » pour *mata*, par exemple, au sens primitif de « mort ». M. Barth, lui, rejette mon hypothèse sans examen et la met du premier coup sur le pied du problème de la quadrature du cercle. Il me permettra d'en appeler à la science impartiale, réfléchie et indépendante, à celle qui demande des raisons et non pas des injures, et d'insister auprès de ceux qui la représentent pour qu'ils examinent sérieusement et méthodiquement une question qui me semble en valoir la peine¹.



M. Barth parle de « ma méthode » d'une manière fort ironique; mais fallait-il l'aller chercher dans un opuscule vieux de quatre ans et qui, à tous les points de vue, est antérieur à mes idées actuelles? Celle que j'ai suivie dans l'ouvrage qui fait le principal objet des critiques de M. Barth est exposée tout au long dans la préface, et surtout dans le passage suivant que je prendrai la liberté de soumettre aux lecteurs de la *Revue*, puisque mon contradicteur a cru devoir la passer sous silence : « Interpréter

1) La grande erreur de M. Barth à la vue des changements de sens que je propose pour certains mots védiques est à la fois stupide et touchante. Elle ressemble à celle d'un bon bourgeois qui une explication inattendue vient d'obtenir de la dame ou du monsieur en robe et dérange dans toutes ses habitudes. Parfaitement est sans doute extrêmement habile et l'on comprend l'indignation particulière que l'on éprouve contre le premier qui vient se pointer le nez. Mais que sert de se quer, si c'est une personne qui s'impose et l'on aime pour M. Barth qu'on ait peu à se voir obligé de reconnaître, au moins dans son for intérieur, qu'il y a d'autres choses dans les Vêdas et la langue védique que ce qu'on croit en philologie.

« Dire que l'écriture » Devotion » de la méthode de M. Regnaud, parce que l'écriture pour la forme de cette évolution avait été communiquée au public, et que M. Regnaud avait exposé le système que je n'avais rien compris alors, c'est que j'étais déjà un peu vieux. Je suis sûr que le théorème de M. Regnaud « évolue » sans cesse; malheureusement les faits sont toujours les mêmes. A. H.

les cas des mots déclinaibles d'une manière uniforme et en strict rapport avec leur valeur la plus généralement admise; ne considérer *a priori* comme adverbies ou prépositionaux que les très rares indéclinables de la langue des Védas; se persuader que cette langue ne connaît pour ainsi dire pas de noms propres et que la plupart de ceux que l'on regarde comme tels ne doivent ce titre qu'aux préjugés étiéméristes des lexicographes et des traducteurs; ne supposer le texte corrompu ou entaché d'une irrégularité quelconque qu'après avoir acquis la certitude absolue qu'il est intelligible sans correction; observer avec soin les coupes prosodiques comme éléments de ponctuation et sans indices de l'endroit où les phrases se terminent; préciser les sens vagues et confirmer ceux qui sont inexactes, à l'aide simultanée de l'étymologie, des exigences du contexte et de l'esprit général des conceptions védiques. — Sans doute tout cela est comme la quadrature du cercle et ne se discute pas »!

..

La grosse discussion, la seule qui serre de près les choses, est celle des pages 210 et 211. Elle tourne autour de cette question : le soma védique était-il inflammable? M. Barth soutient que non et s'efforce à ce propos : « M. Regnaud a rompu la loi de M. Hillebrand et il n'a pas déchiré le sien! » Il est inouï qu'un critique le prenne sur ce ton quand il est si facile de lui prouver que ces objurgations portent à faux, et qu'il ignore les pièces les plus importantes du procès. On est-ce donc que ce texte que je prends au hasard dans le neuvième mandala du Rig-Véda (3,3), à côté de cent autres semblables : *samiddho... pcamudho vi ad-jati* « le soma payamāna ardent brille » traduction de Grassman et Ludwig?¹⁾ Et cet autre, qui répond si bien à l'assertion de M. Barth, que « nulle part dans aucun texte il ne nous est dit clairement que le soma est la nourriture d'Agni », RV., I, 95, 14,

¹⁾ Non, cela n'est pas comme la quadrature du cercle. C'est un mélange de choses justes et de décisions arbitraires. Le tout dépend de l'application, A. B.

²⁾ Que M. Regnaud regarda son vers comme si vide et la description de sa Pécuniaire pour décider de la nature chimique d'un liquide, A. B.

— *que sensibhah sur daisa sandhata jarase* » (O Agni) lorsque *l'agneau par le nom dans ta demeure, ta crêpeuse allumée?* » N'est-ce pas s'insurger contre l'évidence de nier, en présence de pareils témoignages, que le soma (huile, graisse, essence ou alcool, car la seule chose que nous en sachions, c'est que c'était un liquide) brûlait sur l'autel et alimentait le feu sacré?



Il s'agit (pour moi), au dire de M. Barth, de faire de l'étymologie d'après des théories linguistiques dont les linguistes ne veulent pas; le tout sans grand souci des règles élémentaires de la philologie.

Tout cela parce que j'ai rapproché la partie radicale *daks* (de *daksind*), de *dāp-dag*¹ et que « d'un trait de plume » j'identifie *preta* à *psitha*². Qui ne sera frappé de la disproportion avec le genre des termes dans lesquels l'assomation est formulée? Quel est d'ailleurs le linguiste assez court de science et assez étroit d'esprit pour ne pas admettre le rapport de *c* avec *ks* et la possibilité, je dirai même la fréquence, de la désaspiration d'une aspirée?



Les auteurs des Védas, ou plutôt les sacrificateurs, seraient, d'après moi, « des souffleurs couchés sur leur grand ventre, mais un grand ventre qui paraît être sans but ».

En attendant que je rende raison de leur besogne à M. Barth, qu'il me permette de lui demander quel but poursuivraient les Védas en entretenant le feu sacré, si ce n'est son entretien même?

1) M. Barth nie l'existence de la forme faible de cette racine. Alors d'où vient *daks* d'après lui? n'en dérive pas!

2) Que M. Regnaud jette du feu dans le feu; le feu respire. A. B.
3) « L'assomation » ne porte pas que sur ces deux exemples. Je n'ai pas dit que l'a du *psitha* ne puisse pas dériver first dans la dérivation; mais M. Regnaud demandant cela, je disais bien même « certain ». Sur le terrain soustrait, d'après cet *psitha* du *dag*, A. B.

M. Barth demande comment il pourra me prouver, si je ne veux pas le voir, que *tam tui sum aya curcad* signifie « Agni, accorde-moi de l'éclair » ? — Mon Dieu, d'une façon bien simple : je ne suis pas aussi rebelle qu'il le croit aux bonnes raisons. Il lui suffira pour cela de me démontrer d'abord : 1° que la formule en question ait sans rapport avec celles de RV., ix, 65, 21, et x, 128, 1; 2° que la première de celles-ci : *agne parasma* — *unne curcad* ne signifie pas « à Agni, allume ce carreau qui est à nous (ou pour nous) » et la seconde : *manidhe varca elharen astu sayam vrendhath*,... *pusema* « O Agni, que le carreau de moi soit dans mes oblations; puissions-nous te faire croître en t'allumant (en te pourrissant de combustibles). » S'il n'y parvient pas, je me crois en droit de m'en tenir à ma traduction qui s'appuie, comme on le voit, sur plusieurs passages parallèles, alors que la sienne ne repose que sur une apparence qui peut être trompeuse et sur une tradition que tout le monde, et M. Barth le premier, a prise en fauto à tout pas de chemin*.

M. Barth, qui est grand ennemi de l'a-pen-pres, comme on sait, traduit, RV., i, 23; 22, *idam apah pro vathata yat havi ca darditam mayi yad vatham abhahutrohni yad vi cepa utthutam*, de la manière suivante : « Elles entraînent tout ce qui est en moi de mauvais, tout ce que j'ai commis de violent, tout ce que j'ai juré fausement ».

D'abord s'agit-il d'un sacrifice ordinaire ou d'une ablution purificatrice? J'ai résolu la question par la première hypothèse en m'appuyant sur l'analogie de tous les hymnes védiques dont le fait est sûr, et sur ce fait particulier qu'Agni est invoqué à la suite des vœux à la fin de l'hymne. M. Barth paraît être parti de l'hypothèse contraire qu'il était tenu, ce semble, de justifier.

* Il ne faut pas dire, de ces deux merveilleuses traductions, tout ce que j'ai dit de la première, A. 2.

duritatem signifie étymologiquement « ce qui va mal », ou « on va pas » et, traditionnellement, « pèche ». Il serait bon de montrer que la tradition a raison ici contre l'étymologie.

Faci ceterum abhichedrocha signifie « ce que j'ai opprimé » et, non pas, « la faute que j'ai commise en opprimant ». Je passe condamnation sur *cepe*, ni moi ni M. Barth ne savons exactement ce que le mot veut dire. J'ai proposé une hypothèse admissible, quoique douteuse, et je l'ai donnée comme telle. Il faut être aussi hostile que M. Barth pour parler à ce sujet de tour d'escamotage. L'escamoteur se garde bien de donner spontanément prise au doute ».



Il me serait trop long de prouver à M. Barth à l'aide de tous les passages qui peuvent concourir à le faire, que *proph* peut signifier la demande que le sacrificateur obtient en produisant la transformation de la libation en feu sacré. Mais l'idée est-elle si anti-vedique qu'on soit en droit de la rejeter sans discussion ?

Même observation sur *dya*, qui désigne la vigueur que le sacrificateur procure à Agni (et qui est obtenue par conséquent), au moyen de la libation.



M. Barth prétend que ce n'est pas dans les textes que j'ai appris que *pathoi*... *yachha nah carma sapathah* signifie « libation, fais nous notre libation qui s'étend ». Je me permets de lui demander où sont les textes qui ont appris à M. Grassmann, par exemple, que cette même phrase signifie « Torce, étends vers nous une protection étendue », ce qui est positivement absurde.

C) M. Barth prétendait-il que les mots (R. V., vi, 12, 16, etc.), soient un nom de la libation et que, quand on les qualifie de *prajidrahi*, on veuille dire autre chose qu'étendre qui se me sans pour protéger ? L'explication « qui procure de la dissimulation » pour *prajidrahi* est absolument contraire à l'étymologie, jamais le suffixe *-rahi* ne signifie qui donne ; il est uniquement possessif.

Je lui envoie tout le contraire de M. Regnaud. Il est évident d'ailleurs qu'en appelant son explication de *cepe* « un escamotage », je n'ai pas voulu mettre en doute la sagesse de M. Regnaud. Il est que trop convaincu ! A. B.

si nous n'admettons pas *a priori* la culle de la terre et ce qui s'en suit. Or j'ai opposé à l'hypothèse de ce culle (qui n'est qu'une hypothèse) la traduction de l'hymne *vi*, 24, où la prétendue *prithi* terre est qualifiée de *vidyut* « qui va ça et là » et de *pravañati* « qui coule ». C'est moi sans doute qui suis hanté par « l'idée fixe », quand je trouve qu'il est impossible qu'un mot qui signifie terre reçoive de pareilles épithètes¹.

..

J'ai « jété par dessus bord toute philologie ». — Qu'est-ce que M. Barth entend par là²? — La tradition brahmanique? Croit-il à son infailibilité? — L'exégèse occidentale? Laquelle? *Quat capite tot sensus*. — Les principes grammaticaux? *Comesce* (41) ceux que je rappelais tout à l'heure? — Mes quelques étymologies? Qu'il daigne indiquer celles qui, en outre de *dalrad* et de *pritha*, lui paraissent mauvaises³. — Mes traductions? J'ai discuté toutes celles qu'il incrimine et je crois pouvoir dire que je lui ai répondu victorieusement. Quand on va au fond des grands mots de mon critique, on ne trouve que vent et néant.

..

M. Barth veut « couper court à cette légende de l'héritage de Bergaigne ».

Il est, en effet, mieux en situation que personne pour savoir

1. *Comesce* s'en est vite pour s'écarter en tournant par le positif « la terre » et laquelle on croit « et pour *pravañati* en inventant une signification (qui a des inconvénients) pour le circonstancier. — Ceci n'est sans doute pas du *Pravamañ*!

2. *Pravamañ* ne signifie pas « qui coule ». *Prithi*, dans cet hymne, est désignée de *vidyut*, « va et là ». L'hymne, d'ailleurs, est abstrait, et ce n'est pas avec ce qui est abstrait qu'il faut débiter ce qui est concret. A. B.

3. Quand on se débarrasse purement et simplement de la tradition, chaque mot qu'on grise. — quand on décide, par exemple, que *dyu*, « course », signifiera « libération », parce qu'il vient de *dyu* « jour »; et désigne « le jour », et non au contraire de quelques traditions comme *dyu* « jour », « jour » une course » (selon que l'un et l'autre terme est révisé). — on fait de l'étymologie comme au hasard, mais on « jette toute philologie par dessus bord ». A. B.

4. Mais toutes celles de la langue sans que j'ai demandées et non d'autres mots, discutées en son nom, elles sont mauvaises, parce qu'elles sont ambiguës et dénuées. A. B.

que ce n'est pas moi qui ai hérité du regrette avant¹ ; seulement ce que je ne me lassai pas de redire, ce qui n'est pas de la légende, ce que la plus insigne mauvaise foi ne saurait nier, c'est que « sa méthode » a trois points importants de commune avec celle de Bergaigue : 1^{er} les hymnes védiques concernent uniquement le sacrifice; 2^o les mots védiques n'ont qu'une acception principale ou maîtresse à laquelle se rattachent strictement les autres, s'il y en a; 3^o le style védique est souvent en énigmes ou en métaphores qui déguisent le sens véritable des textes.

Je comprends, et tous ceux qui sont au courant de certaines choses le comprendront avec moi, qu'on songe à m'atteindre en niant contre toute évidence la réalité de ces rapports : il n'y a peut-être d'aveugles que ceux qui ne veulent pas voir. Ce que je comprends moins, c'est qu'on n'hésite pas à frapper Bergaigue du même coup. Ses idées n'ont pas trouvé de si nombreux adeptes pour qu'il n'y ait pas injustice envers sa mémoire à refuser de reconnaître l'accord qui s'est établi à certains égards entre elles et les miennes.

M. Barth en termine avec moi par le charitable souhait (mal ignoré qu'il se croit chargé d'âmes) que « l'école qui se forme autour de moi soit peu nombreuse, sans quoi nous pourrions, ajoute-t-il, nous attendre à en voir de belles. »

Ce n'est pas la première fois que M. Barth s'essaye à la géné-

1. Comment, dans l'ardeur même de ses enseignements contre moi, M. Barth n'est-il pu se laisser aller à dire à ce propos que « depuis six années je n'avais plus rien de commun avec Bergaigue » ? De quel droit, Capote quoi, ses boues et péons, et bien d'autres, et surtout des conventions, violait-il sa poétique par là d'un aveu qui ramène du reste à des particularités d'ordre intime et personnel. La vérité est que, trois jours encore après la catastrophe qui l'a saisi, Bergaigue m'écrivait dans les termes les plus aimants me disant qu'il regrettait de n'avoir pu s'arrêter à Lyon pour me voir. C'est d'ailleurs grâce à sa galerie, mais pourquoi m'obliger à le publier ?

2. C'est M. Regnaud qui introduit ici des choses qui ne concernent pas la poésie. Ce que j'ai voulu dire, c'est que Bergaigue et lui étaient plus ou moins grands ennemis. Quant au reste, je suis en ce que j'ai à penser, mais je n'en parle pas. Je me tiens bien avec M. Regnaud s'il s'empare de certains principes de Bergaigue pour les autres. C'est probablement ce que M. Pichet, dans un article postérieur au mien, entend exprimer en disant que « M. Regnaud est muet sur les épiques de Bergaigue ». A. B.

trance l'âble de décourager mes élèves¹ et j'avoue ici que, de toutes ses attaques, celle-ci, qui met des tiens en cause, est la seule à laquelle je sois sensible. Heureusement que, ni toi ni moi, ne redoutons les croquemittaines et les ardéliens qui murent la garde d'office autour de prétendus dogmes auxquels ils ne croient même pas. Du reste, M. Barth prévoyait juste : il en verra de belles s'il entend par là cette abomination de la désolation qui consiste à montrer qu'il y a dans les Védas autre chose que « du pur non-sens », ou les strangelées qu'y ont trouvées les brahmanes, ce qui revient à peu près au même.



P. S. — Dans le compte rendu de M. Barth, les éloges hyperboliques qu'il accorde à l'ouvrage de M. Hillebrand servent en quelque sorte de repoussoir et d'antithèse à ce qui concerne le mien. Autant celui-là est parfait (tout ce qui vient d'Allemagne ou d'Angleterre ne manque jamais de l'être pour lui), autant le mien est méprisable et digne du cabinet. Que dis-je du cabinet? J'aurais dû le déchirer sans pitié après la lecture du chef-d'œuvre du professeur de Breslau. Que nous apprend donc de nouveau et de si sûr ce merveilleux ouvrage? Que « Sous dans tout le Vêda désigne la lune cougue comme le récipient du soma céleste, de la nourriture des dieux, dont le soma terrestre, celui qu'on leur offre dans le sacrifice, est le symbole ici-bas. »

Je n'ai pas besoin de dire que je suis et reste aussi loin que possible des idées de M. Hillebrand; seulement, je voudrais en exposer la raison aussi brièvement que possible, ne serait-ce que pour faire voir pourquoi j'ai cru bon de prendre le temps de la

¹ Cf. *Revue celtique*, troisième série, t. XXVII, p. 381, sup. 4.

² Cet article, je l'ai fait à mon sang détrempé, parce que, avant lecture du travail, à la demande répétée de M. Regnaud, je lui avais promis de le faire. Je n'ai aucune hostilité contre M. Regnaud, et, depuis bien des années, j'évite de m'occuper de lui. Il sait bien que, si j'ai eu l'idée de le combattre, c'est de lui être désagréable, ses pressantes sollicitations m'empêchant d'en avoir le loisir. Mais, dans le cas présent, c'était un devoir de dire, et je le répète, qu'il n'y avait de profit pour personne, pour M. Regnaud moins que pour tout autre, à ce que ses idées fussent soulevées. R. R.

réflexion avant de consentir au seul sacrifice que M. Barth attendait de moi.

L'identification de soma et de la lune est indéniable, mais la question est de savoir comment elle s'est produite. Nous venons de voir l'explication qu'en donne M. Hillebrandt : il est permis toutefois de douter qu'elle soit la bonne pour une foule de raisons, dont la moindre n'est pas qu'elle est hypothétique et qu'elle ne repose sur aucun texte qui nous l'indique nettement.

Il en est autrement de l'idée que l'identification dont il s'agit est le résultat d'une comparaison que nous trouvons exprimée en toutes lettres dans différents passages du Rig-Veda, par exemple, au vers viii, 71, 8. *ya soma candramā ya soma*, « le soma qui est comme une lune dans les eaux ». Il s'agit évidemment, comme le prouve tout le 3^e mandala, du soma *sumiddha* ou *paravānu* qui brille sur les eaux obscures de la libation, comme la lune dans la nuit.

Si nous essayons de comprendre maintenant le premier heuistique du vers 1, 493, 1, *candramā apas queṣa ā suparna dhātave dīti*, nous nous trouvons en présence de ce sens énigmatique : « La lune dans les eaux vole oiseau dans le ciel. »

Nous pourrions dire, comme M. Barth, que c'est du pur non-sens et passer outre; mais avant de prendre ce parti désespéré, tentons d'appliquer au problème, sinon les règles sacro-saintes de la philologie (7), du moins celles du sens commun. Peut-être arriverons-nous par là à le résoudre.

Nous présumerons d'abord que, puisqu'il s'agit d'un hymne liturgique, il doit s'appliquer au sacrifice et, en second lieu, que *candramā* pourrait, comme c'est souvent le cas dans le style védique, impliquer une comparaison qui était explicite dans le passage précédemment cité. Ces deux considérations nous feront traduire ainsi le premier pada : « la lune-soma dans les eaux (de la libation) ». En appliquant un raisonnement analogue à ce qui suit et en nous rappelant qu'Agni est souvent comparé explicitement ou implicitement à un oiseau, nous en arriverons à cette interprétation hypothétique, comme toutes les interprétations, mais extrêmement vraisemblable : « La lune(-soma), qui est

dans les eaux de la libation, vole ciseau(-Agni) dans le ciel. » Ce qui revient à dire que « le feu du sacrifice, qui a le pied dans les eaux, s'élève dans les airs », sans éminemment admissible dans la circonstance, mais qui nous met aussi loin que possible de la lune de M. Hillebrand et de son prétendu rapport avec le soma dont elle serait le réceptacle.

Même explication pour x, 85, 19 : *śhdyam devabhya vi dadhety agni... sandramā*, « La lune(-soma) en se montrant distribue leur part (de nourriture) aux dieux. »

Et encore iii, 32, 9 : *ya-jāto apibā ha somaṁ na... indra... to oja... vedah... caranta*, « O Indra, après être né, tu as bu le soma, les lunes(-somas) n'ont pas enveloppé ta force (ce qui te donne la force, le soma lui-même) »; s'est-à-dire, ils l'ont laissé aller jusqu'à toi, ils te l'ont offert.

Sans fastarrogance, je me fais fort d'expliquer d'une manière aussi rationnelle et, sans plus d'ahm ni d'encastage, les trente passages environ du Rig-Véda qui contiennent les noms certains de la lune (*sandramā*; *mā*; *vedah*).

Ignorez si ces explications, dont il serait difficile, je crains, de contester, soit l'exactitude grammaticale, soit la consistance logique, auront l'honneur de plaire à M. Barth. Dans tous les cas, elles lui feront voir, j'espère, pourquoi, même après avoir lu M. Hillebrand, je n'ai pas cru devoir déchirer mon livre. Plus d'un lecteur pensera sans doute, avec moi, qu'un comme souvant, patience valait mieux que précipitation et que les certificats, celui-là d'excellence, celui-ci d'indignité, délivrés simultanément par M. Barth au livre de M. Hillebrand et au mien, ne donnaient peut-être pas le dernier mot de la question.



Toute la discussion sur *predhā* est extraordinaire. Pourquoi donc ce mot, d'après l'analyse que j'ai indiquée, ne signifierait-il pas « ce qui pose constitue le don », c'est-à-dire le don même?

Pourquoi donc le dérivé *predhā* ne voudrait-il pas dire, comme

les Hindous eux-mêmes l'ont pensé, « (la cérémonie) relative au don, où il y a don »¹.

« *Craddhā* n'a jamais signifié « don » depuis qu'il y a des langues dans l'Inde », dit M. Barth. — C'est répondre à la question par ce qui est en question. Le mot est védique et a été interprété par les brâhmanes. Leur explication est-elle bonne ou mauvaise ? voilà ce qu'il s'agit de savoir.

« Aucun védiste n'empruntera les traductions de M. Regnaud. » — Je n'accepterai celle d'aucun védiste qui rendra *craddhāyagñi samidhyate* par « Agni est allumé avec toi, » attendu que la foi n'est pas un briquet et, qu'avant d'admettre les non-sens védiques chers à M. Barth, je cherche les sens philologiquement et rationnellement possibles, dusent en pâtir les sens absurdes que les brâhmanes ont proposés et sur lesquels ils ont vécu.



M. Barth ne s'occupera plus de moi et cela se comprend puisqu'il m'a « exécuté ». Je lui soumettrai néanmoins, à tout hasard, la question suivante, qui n'est peut-être pas indigne de sa haute compétence. Est-il aussi convaincu que les brâhmanes, et à leur suite MM. F. H. Grassmann, Ludwig et *ceteri quousque*, qu'il y a bien deux mots védiques *sāman*, homophones, mais de sens différents, et dont le premier fait partie des dérivés de la racine *sā* ou *sa* « acquiescer », d'où sa signification de « richesse, bien » (venant du sacrifice), c'est-à-dire l'oblation; tandis que l'autre, dont l'origine et la parenté sont inconnues, voudrait dire « chant »? Je crains bien de le scandaliser rien qu'en lui posant une question pareille. Mais je le supplie, pour une fois, de souscrire à ma requête et de vouloir bien examiner si tous les passages où l'on attribue à *sāman* le sens de chant ne pourraient pas se ramener à l'analogie de RV., viii, 87, 1, *indrdya sāma gāyata* « chanter le

¹ L'espérablogie qui consiste à voir l'idée de « avec toi », c'est-à-dire « en ayant la loi », dans l'instrumental *craddhāyagñi* est un néologisme de signification ou, mieux encore, un gallicisme; cf. ci-dessus p. 350 sur la méthode.

idées pour Indra », c'est-à-dire « annourée-lui l'oblation »; cf. du reste la construction inverse de *enr. 30, 8, indruv gāyanta* « ore », « appelant Indra pour (ou à) l'aide », quel que soit du reste le sens que l'on attribue à ce dernier mot.

Je ferais remarquer, dans tous les cas : 1° qu'en ce qui regarde au moins le passage cité, l'erreur des brâhmanes et de ceux qui les ont suivis est évidente, quoiqu'il s'agisse d'un mot qui remplit toutes les conditions requises, d'après M. Barth, pour que le sens traditionnel n'en puisse être suspect; 2° que je ne demande autre chose que l'application de la méthode bien connue de Bergaigne, laquelle se trouve merveilleusement justifiée, selon moi, dans la circonstance; 3° que, s'il fallait en arriver à reconnaître qu'il n'y a en réalité qu'un *stomon* signifiant « acquisition, chose ou oblation », il y aurait nécessaire à conclure en outre (et c'est ici qu'est l'extrême importance de la chose) que, non seulement le recueil du Sama-Vêda est postérieur aux textes du Rîg-Vêda et à l'erreur des brâhmanes¹, mais que tout le rituel qui en dépend est également post-védique (ce qu'il faudrait admettre *a fortiori* pour celui de l'Atharva, etc.) *.

PAUL BERNARDIN.

1) Erreur qui s'explique par l'influence du *stomata gāyanta* dans le passage cité, et évidemment entraîné l'attribution du sens de *stoma* pour *stomon*.

2) Je traduis les deux passages cités par « chantée au même pour Indra » et « oblation Indra pour (offrant aux) secours », parce que « chanter l'hôte ou le pour » annourer l'oblation », ne me paraît ni logique, ni correct, et que le Rîg-Vêda n'a connu toute la littérature postérieure et spécialement dans le même sens. Il faudrait être arrange pour ne pas le voir, le mot oblation, « chantée au même ». D'après que, dans plusieurs passages on l'auteur annourer à oblation le sens du « possession, secours » se reflète dans le sens technique d'Indra; mais qu'il ne reste en son sens, en cette signification est impossible. Dans ces cas, je les compare les mots sanscrits, l'indoue, avec toute la tradition, un témoignage. La conclusion facile est venue un tel exemple de la façon dont M. Bergaigne traite les questions historiques, A. B.

REVUE DES LIVRES

Medum, by W. M. FARRAR FARRAR, with chapters by F. L. CHAMBERS, Dr A. WILKINSON, Dr W. J. BARNES, F. R. S., and W. E. CURT (London, David Nutt).

The Festival-Hall of Osorkon II in the great temple of Bubastis (1887-1889), by ROBERT NARRIS, tenth Memoir of the Egypt Exploration Fund (London, Angus Paul, Trevelock and Co.).

I. Les deux ouvrages dont j'ai à entretenir les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* sont remarquables à plus d'un titre et méritent, à moi venu, d'être cités, en que l'on peut attendre des feuilles de l'Égypte, lorsqu'elles sont traitées avec méthode, conduites avec esprit de suite, entreprises dans le seul but d'être utiles à la science, et non pour satisfaire des ambitions qui n'ont d'autre valeur mensongère, sans respect pour celles qui n'ont qu'une valeur scientifique. Le premier de ces ouvrages a une partie scientifique qui va beaucoup plus loin que le point de vue restreint auquel je dois me placer, et le second donnerait lieu à des dissertations ou l'histoire des religions n'aurait rien à voir : on comprendra que je m'en tienne seulement à la ce qui peut intéresser les lecteurs particuliers de la *Revue*.

Le *Medum*, nous le savons, Medunon ou Medjoudi, est le chef-lieu des feuilles entreprises par M. Petrie en Égypte pendant l'année 1891-92. Depuis plus de dix ans déjà M. P., passé chaque année en Égypte et au bout de quoi il parcourt à feuilles le sol de la vallée du Nil. Après avoir débarrassé par les Pyramides, il a découvert le site de Naucratis et ses temples, il a repris les fouilles de Méfiste à Tanis, il est arrivé jusqu'à Fayoum où il a fait les plus heureuses découvertes, et dans l'année que je viens de mentionner il s'est attaqué à la pyramide de Médoun et au petit zénith qui l'entourait. Enceint ici il arrivait après avoir été à l'étranger pendant, après Marietta, après M. Monro, et les recherches faites avant lui ne l'ont point déçu, fort heureusement pour la science. Plus encore que des recherches entreprises comme les autres, dans une intention scientifique et honnête, n'ont toujours plus de succès que les recherches officielles de l'administration et de la direction des Musées égyptiens, car les directeurs ne peuvent pas toujours être sur les lieux des fouilles, ils ne peuvent employer que de grossiers ouvriers conduits par des gens plus ou moins fidèles, et l'on peut dire qu'en général une bonne moitié des choses intéressant

les égyptologues ont détruits par la science et la découverte des sources nouvelles aux fondées. M. F. se ventrisme, comme son collègue M. Naville. Vient beaucoup sur les lieux, même lui-même fort souvent la main à la pelle, comme on dit vulgairement, ne se laissant arrêter par aucune difficulté, il est très bon préhensible qu'il arrive à d'autres résultats.

Pendant que nous sommes que nous pyramide arde, comme l'on dit, un temple, ou l'on rendait au moins à celui dont le corps était renfermé dans la pyramide, M. Petrie a cherché le temple de la pyramide de Méhoun, c'est-à-dire la chapelle ou, pour parler en termes de culte qui tout l'Égyptien dans à ses ancêtres. On venait rendre le mort et on apportait les provisions nécessaires pour maintenir sa vie en son sein de la mort. Ce temple n'aurait pas été trouvé, et M. F. l'a trouvée presque intact, entouré sous une masse de débris. Les murs en étaient complètement vus, mais, par bonheur, certains restes de l'ancien Empire, de la XII^e dynastie comme de la XVIII^e, avaient tracé sur les murs des inscriptions, des graffiti comme on les nomme, au dessus de leur valeur et dans ces inscriptions venait peut-être fois le nom de Sésou, le dernier pharaon de la III^e pyramide. On soupçonne donc une pyramide certainement plus ancienne que la grande pyramide de Ghizeh, bâtie par le successeur de Sésou, Khnoum, le Rhéa des Grecs. On importe que d'autres pyramides attribuées au même pharaon soient mentionnées par des textes comme étant placées en d'autres endroits, ce qui est important, c'est que la pyramide de Méhoun ait bien l'une des pyramides de Sésou et l'on ne peut plus se douter à l'heure qu'il est. A cet égard l'une des thèses égyptiennes qui ont agité l'esprit à la suite et qui séduisent les amateurs égyptiens à une sorte d'éclectisme nécessaire de faire ce qu'ils faisaient suivant certaines règles que l'on découvre de son point et qui n'auraient laissé aucun indice aux hommes du premier empire égyptien. Cette théorie ruine que plus les pyramides montent vers le sud, plus elles sont anciennes, que même la ville de Memphis dont la fondation est attribuée à Ménès, le premier roi de la I^{re} dynastie, s'est déplacée au cours des siècles, depuis Ghizeh jusqu'à Abouss, elle se facilite l'explication tenues par un tel esprit de l'égyptologie : et voilà que la plus ancienne pyramide comme on trouve au sud-est du Fayoum. Je soutiens que cette pensée n'est due à ces théories hasardeuses, mais je ne l'espère point, car le sérieux des égyptologues contre beaucoup une autre manière d'être les systèmes méritent tout cela, tant raisonné, et cette idée est insupportable.

Ce que j'aimais surtout en M. F., c'est sa méthode. Rien n'est perdu pour lui; il ne laisse point les hiéroglyphes comme tant d'autres, il croit que le plus petit monument a son prix, que les fragments informes des poteries les plus grossières et les plus brisées, les outils en silex, les instruments en métal, la forme des hiéroglyphes, leur coloration, tout en ce fait est précieux et, je dois le dire, il a mille fois raison. L'un ne doit, ou plutôt, l'un ne devrait quiper un monument qu'après l'avoir étudié sous toutes ses faces et non pas

ensemble pour les hiéroglyphes qu'il peut donner. Mais pour cela, il faut être suffisamment patient, suffisamment instruit, à ne laisser pas mener que toute l'égyptologie se borne à rassembler une liste grammaticale, à déterminer plus ou moins le sens d'un mot, à se livrer à des considérations plus ou moins pures sur l'histoire des mots, de leur formation, de leur prononciation : c'est là le petit côté de l'égyptologie et un travail vraiment digne de ce nom ne saurait s'en passer. Les faits se doivent servir qu'à éclairer l'histoire des idées et des coutumes, l'histoire de la civilisation sous toutes ses formes, comme les civilisations d'un pays : on ne sait que la cause de l'histoire, il y faut joindre la trace. En outre de la sorte, l'histoire prend une autre ampleur que celle que l'on peut donner l'histoire égypte qui est venue à la mode de nos jours. Pour nous en tenir à l'Égypte, on peut peut-être dire intéressant pour nous de connaître l'œuvre de la monarchie ou de la mort des plus grands pharaons ? de savoir qu'en un jour ils firent massacrer des milliers d'Égyptiens qui étaient avec les hommes ou même avec qu'on ? Ce qu'il importe avant tout de connaître, ce sont les idées qui rendaient possible les plus belles institutions humaines, et surtout les idées religieuses qui donnaient au monde toutes les actions des hommes. M. P. n'a rien fait d'entendre l'histoire de cette façon, et je l'en blâme hautement. Ses travaux sont des plus importants dans cet ordre de faits ; ils laissent bien loin en arrière ceux qui ne rendent que sur des traditions plus ou moins imparfaites, et surtout ceux qui n'ont d'autre mérite que de se trouver à côté de certains événements historiques.

Ce n'est cependant pas à dire que tout soit parfait dans l'œuvre de M. P. Ses traductions et ses explications sont excellentes ; mais si je passe à la manière dont elles nous arrivent dans son ouvrage au Museum, je ne puis m'empêcher de trouver que l'édification a failli. Certains de ses jugements ne paraissent ni peu trop absolus et j'ai peur qu'il n'y ait quelques erreurs, liées à la vérité, dans ses explications qu'il donne des planches de son volume. Ces planches, malgré le soin que l'auteur s'est pris de respecter les dessins originaux, ne sont point un modèle d'exactitude, tant s'en faut, mais c'est dans toute la mesure qui est plus à la charge du dessinateur des planches que de M. Petrie lui-même. Les dénominations européennes sont encore plus loin de faire des copies aussi exactes que les Égyptiens, parce qu'ils ne veulent point faire l'apprentissage qu'ils devraient faire et surtout parce qu'ils ne veulent point y consacrer le temps nécessaire. Tous les ouvrages publiés dans ces derniers temps ont de graves défauts à ce point de vue. Les dénominations comme *Purim d'Aymon*, ou comme *Nacht-Licht*, sont depuis très rares. Mais ce qui est bien propre à M. P., ce sont certaines explications qu'il donne et qui sont, en assez mauvais état, en vérité. Je ne pourrais ici lui citer à cet égard le passage où il dit que l'on voit sur sa mur de tombes de Nefert-mat (Néfertmat, comme il faut écrire), un passage dans un sejour. Si l'on se reporte à la planche XXV, on se rendrait compte de ce qu'il dit, je disu l'air de l'y reconnaître ; on voit seulement

un vase, en-dessus duquel un homme fait effort en poussant en haut et en fait de charger les parties d'un personnage dont le haut du corps est défilé; s'est tenu. Évidemment M. P. s'est rapporté aux vases connus en l'oe vol. Les hommes portant une sorte de tertre afin de mieux tenir en sus du, ainsi les tasses qu'il faut presser. Il avait à peu près les mêmes idées que l'on voit ébauchées à Medoum; je crois bien, pour ma part, que ce devait être un pressoir primitif, mais il n'y a rien de certain et l'on ne peut le voir sur la plaidie en question. De même à la planche XXVII. M. P. dit qu'un objet tenu dans sa grande la main l'aurait vu je traduis par lever son bras, qu'il lève en son) l'animal se distingue, en effet, par deux très longues oreilles; mais cet animal qui est peut-être dans est vraiment gros, tellement haut sur pattes que on ne peut être un bœuf, au lieu il faut penser que le dessin est bien mauvais, l'entende le dessin moderne, et non le dessin égyptien. Ce sont là des vilaines, et je pourrais multiplier ces remarques, mais ces vilaines deviennent importantes dans un ouvrage où l'auteur affirme avoir écrit de son près, de plus près qu'il a pu la réalité. Ces vilaines tasses ne pourraient aucunement empêcher le dernier ouvrage de M. Péris de lui faire grand honneur et de continuer dignement ses travaux antérieurs. Fespère, pour mon compte, que ce ne sera point le dernier que nous devons à M. P. et que sa nomination à la chaire d'égyptologie nouvellement créée à l'Université de Londres par la regrettée reine A. Edward ne l'empêchera point de continuer ses fouilles fructueuses en Égypte.

II. L'ouvrage de M. Neville ne suppose aucunement les événements de cette égypte sous la XXII^e dynastie. C'est dans les familles que M. N. entreprit à Baharié qu'il fut amené à rendre au jour une partie du grand temple de Héliopol représentant les cérémonies que l'on célébrait, ou plutôt que célébra, le pharaon Osorkon II, le quatrième de la dite dynastie. Ces cérémonies sont représentées, avec textes explicatifs, sur les murs élevés d'une sorte de porte donnant entrée dans ce que M. N. appelle le *Prinsep-Hall* du temple, et ce que nous appelons en français la Salle des Propitiations, deux noms qui ne donnent qu'une idée très affaiblie et très peu exacte de la réalité. Les cérémonies représentées à Baharié se déroulent autour, par exemple à Héliopol et à Héliopol, dans le temple que le pharaon Aménophis III fit bâtir en l'honneur de son double. Certaines parties se retrouvent encore ailleurs, par exemple à Abydos, à Denderah; mais nulle part la cérémonie n'avait été représentée d'une manière aussi complète qu'à Baharié. Je dis nulle part, car l'état actuel du temple ne répond guère à ce qu'on nous apprend et la plus grande partie des représentations de cette fête, les deux tiers environ, ont disparu, sous l'action des vases et des autres causes physiques, dont la plus agressive a été la malice des hommes; car, la comme ailleurs, les habitants des villages voisins se servaient des monuments antiques comme d'une carrière toujours prête à fournir des matériaux. Nous ne pouvons que regretter un tel état de choses, sans y pouvoir apporter le moindre remède. Il a fallu beaucoup de patience à M. Neville et beaucoup de travail pour débiter

cette partie du temple; mais, cette fois-ci du moins, il a été amplement récompensé de ses fatigues et de ses labeurs.

L'occasion à laquelle ont lieu les cérémonies représentées sur les parois de l'église n'est pas encore venue. M. A. veut qu'elle ait rapport au calendrier: je le veux bien aussi, mais on n'est sur chose prouvée. Elle est bien le vingt-deuxième année du règne d'Osorkon II, ou premier jour du mois de Thoth, lequel correspond à peu près à notre année de désobéissance, mais qui commençait en novembre. On veut en pouvoir avouer que la fête en question était une fête qui s'était célébrée quelque une période de trente ans: elle l'est encore une théorie dérivée par ce mot fait; l'histoire ne rencontre des périodes expresse de la même manière qui n'est que deux ou quinze années. La question de savoir si une manière précise à quelle occasion fut célébrée la fête de Bubaste sous le règne d'Osorkon restera donc encore obscure; je serais assésier, pour son part, d'y voir une suite de dédicaces du temple qui avait été restauré par Osorkon II et peut-être que la mention faite par les textes du sacerdoce qu'exerçaient les femmes de la ville, ou tout au moins de celle qu'elles jouaient dans cette cérémonie, visait à peut-être pour célébrer cette *Opythia*.

D'après les textes et les représentations qui sont sur les parois, la cérémonie que célébra Osorkon se déroulait en plusieurs parties différentes où l'on voyait le roi d'Égypte monter sur le toit du temple par deux fois, l'apparition du dieu et l'assemblée des divinités de l'Égypte, enfin les offrandes faites au dieu principal ou l'honneur auquel venait être la fête. Afin de donner aux lecteurs de la Bible une idée de quelques-uns de ces cérémonies je m'attacherai à faire brièvement quelques observations, ce qui vaudra mieux sans doute que les remarques obligatoires que je pourrais faire sur l'œuvre de M. A., ou les critiques légères que je pourrais lui adresser. Et tout d'abord je dois faire plusieurs observations qui me paraissent nécessaires.

La fête qu'on célèbre à Bubaste n'est l'œuvre des fêtes solennelles qui se font en toute l'Égypte tout entières, et non seulement l'Égypte, mais l'empire pharaonique en entier. Non seulement les divers royaumes de la Basse-Égypte, mais aussi ceux de la Haute Égypte y étaient représentés, et en plus les peuples et les rois du Liban y étaient présents. Cela n'était pas vrai seulement pour les individus, mais encore pour les dieux qui avaient répondu à l'invitation de leur confrères de Bubaste, et tout ce nous vient en souvenir la représentation de presque tous les dieux locaux de l'Égypte ayant acquis une grande importance. Le même fait s'est reproduit ailleurs, par exemple à l'époque pharaonique, à Héliopolis et à Denderah. Cette pègre devait être importante, on la comprendra aisément, et chaque nouvelle représentation qui l'on en trouve peut expliquer quelques détails restés jusqu'à présent inconnus ou inexplicables. Dans ces scènes de représentations tout est digne de l'attention la plus grande, sur les gestes, l'habillement, le nom des personnages à la plus grande importance dans les cérémonies de ce culte encore païen. Il n'y a qu'à regarder les plaques de terre

de M. Nourie pour être persuadé qu'à une certaine époque les Égyptiens avaient des coutumes qui ressemblaient fort à celles qu'on trouve conservées les Chinois, et d'admettre le *Fils du Ciel* à les mêmes dignités que le *Fils du Soleil*. Rien de surprenant donc que l'on voie les Égyptiens, même des prêtres, étendus à plat ventre sur le passage du roi et qui se gardent bien de lever les yeux sur la personne sacré-sainte du monarque. C'était là, je crois, l'un de ces rites antiques conservés par l'Égypte pharaonique de la XXII^e dynastie, au milieu de beaucoup d'autres avec lesquels ils semblaient en opposition. À côté des dieux, les populations de la Nubie, que les mêmes appelaient Éthiopiens, ne sont pas moins remarquables et l'on y voit peñt-être ces fameux nains que le *Servier* ouvrage de Sisani a mis si fort à la mode. Ces nains nousrment on se retrouvait plus certainement dans les pays actuellement compris sous le nom de Nubie, et même dans le Soudan puis égyptien; mais rien ne vient suppléer de croire qu'ils aient remué vers l'Aquilon à une époque lointaine.

Au commencement des représentations, c'est-à-dire au commencement de la cérémonie, un laïc vaient accompagné le tableau qui nous montre le pharaon porté dans une sorte de cuve postérieure; il parle du *Baron du Jambon* et des hommes de la ville qui doivent rendre hommage au dieu Amon, et qui depuis le temps des pères, chaque année elles devraient payer un tribut en tant qu'esclaves du dieu, et ce tribut se fait en leur travail. Voilà certes un tableau qui montre bien que les hommes étaient appelés à jouer un rôle actif dans le sacerdoce égyptien et de fait, dans les cérémonies premières, elles en jouaient un tout comme elles jouaient part aux cérémonies des funérailles et au repas laïque qui venait les libérer et qui se répétait avec succès sous le mariage qui accompagnait le roi, les magiciens faisaient une place d'honneur immédiatement après le roi.

La cérémonie terminait tout d'abord par une double ablution par une triple purification; par l'eau et par l'encens, qui s'est conservée jusqu'à nos jours dans presque tous les cultes.

Quand la cérémonie se déroulait, on voit tous les prêtres des temples les plus renommés de l'Égypte parader l'un après l'autre, portant les insignes du nome qu'ils représentaient, revêtus du costume qui leur est spécial, ayant chacun leur nom distinctif écrit au-dessus de sa tête. On voit par ces prêtres certaines représentations qui montrent bien que la date de cette cérémonie et de celles qui la sont analogues devait remonter à une époque très haute dans l'histoire du peuple égyptien. De même dans l'accomplissement des dieux accueillis de tous les points de l'Égypte, on voit clairement que les traditions fétichistes, celles du culte des humains, ont été précédemment universelles, sans doute en vertu de ce principe qui a une grande importance dans les cérémonies religieuses, que plus un dieu est ancien, plus il est respectable et moins il est susceptible de changement ou de profanation. Ce phénomène est vraiment remarquable et peut-être a-t-il été la cause de l'immortalité que l'on a reprochée aux

ÉGYPTIENNE. Si l'on voulait tirer des conclusions dogmatiques des représentations dont je parle, en voyant cette foule de divinités dans quelques-unes avoir évidemment succédé de nous, on ne pourrait en effet s'empêcher de croire que les croyances de l'Égypte avaient demeurées dans le statu quo ou qu'elles en étaient à peine sorties : l'Égypte hiéroglyphique, la Triade thébaine, le monothéisme des pasteurs, rien de tout cela ne saurait s'y trouver, et cependant il y a vingt siècles au moins que l'Égypte a été définitivement conquise, dix environ que la Triade lui a succédé et peut-être vite au sept que l'hymne de Boulos a été écrit. On voit donc combien il serait imprudent de faire tout à fait des représentations religieuses un premier état, grâces dans un temple on se réunissent les fils les plus généreux du culte, pour jurer de peindre exactement dans l'idée religieuse de l'Égypte : il faut soigneusement distinguer les cérémonies officielles et les croyances personnelles; et dans les premières, l'Égypte ne progresse pas autant qu'il lui eût été possible, dans les secondes, au contraire, elle possède l'humanité dans les plus hautes conceptions de la théologie, et nous ne croyons guère aujourd'hui que ce que l'on y avait déjà pensé dix huit siècles avant l'ère chrétienne.

Je pourrais ajouter bien d'autres observations à propos de l'ouvrage de M. Naville; on ne serait pas alors en simple simple étude que je traite, mais en étude détaillée. Une semblable étude en son genre n'est possible en ce moment, à cause de la trop grande dégradation qu'on rencontre dans les sources qui ont rapport à ces cérémonies; il faut attendre que nous ayons des textes plus complets et j'espère que nous les aurons tôt ou tard. Quel qu'il en soit, ce qui précède suffit pour montrer à mes lecteurs quel grand intérêt présente l'ouvrage de M. Naville. Ce n'est point que je n'y trouve rien à reprendre; je crois que sur un assez grand nombre de points je différais de sentiment avec l'illustre égyptologue genevois; mais cela ne saurait nous empêcher de reconnaître facilement le très grand intérêt de son ouvrage et de le féliciter de son mérite de sa patience et de son dévouement à la science.

E. ANTHIMY.

G. SAUPE. — *Les lois de Manou*, traduction du sanscrit (Annuaire de l'École Supérieure, Bibliothèque d'Études, t. II). — Paris, Leroux, 1893, gr. in-8, xxiv et 402 p.

Les traditions primitives en sanscrit de l'ouvrage sanscrit que nous avons pu l'intituler d'appeler *Les Lois de Manou*, publiée en 1833 par un frère de

11 Je dois cependant reconnaître qu'à la fin de l'assemblée des divinités, l'Égypte hiéroglyphique ne trouve mentionnée, mais elle s'est augmentée de tout le culte d'Osiris et l'on ne peut guère penser à retrouver en Égypte dans ces circonstances.

Chateaubriand-Destouches, qu'on ne peut en temps après, une mort prématurée, voir un des meilleurs écrivains de l'école française au dix-huitième siècle de l'écrit. Mais, malgré les réimpression qui en ont été faites sous différentes formes, cette traduction ne trouva pas, quand M. Strahl a eu l'heureuse idée d'en faire l'édition d'une version complète. Depuis cent ans, en effet, la science a marché et quelle que fût, pour l'époque on a pu, l'écrit de l'écrit, les progrès nombreux en ces derniers temps sur l'écrit, surtout en fait qu'elle comprenait non seulement le texte même de Manu et de ses commentateurs, mais encore les ouvrages analogues, en nécessitant à beaucoup d'égards une refonte profonde et, si l'on veut, une mise au point soignée par un spécialiste compétent. La tâche était difficile et difficile, elle exigeait autant de savoir spécial que de tout littéraires et de connaissances variées. Mais le nouveau traducteur se trouvait en état de l'accomplir et il le fit prouver. Apprenant qu'un des élèves de l'École normale supérieure, professeur distingué dans un grand lycée de Paris, préparait à l'écrit à cette tâche par l'enseignement de l'écrit, la traduction complète de différents livres sacrés et la connaissance à fond de l'écrit et de l'écrit, c'est-à-dire de la langue dans laquelle sont écrits la plupart des livres sacrés dont il avait à tenir compte, il avait tous les titres valables pour nous donner une interprétation de Manu qu'on peut considérer comme définitive et qui remplace, en l'écrit, considérablement, celle de son devancier. On pourra en juger au point de vue du style, en comparant la traduction du premier vers du livre II, avec les deux interprètes :

L'écrit-Destouches : — « Apprends quelle sont les devoirs observés par les hommes vertueux (savants dans le Véda), et toujours nécessaires à la bonne vie, qu'à l'amour personnel, devoirs qui sont gardés dans les codes (comme les moyens de parvenir à la bonté). »

M. Strahl : — « Apprends cette loi que suivent les hommes justes (dans les Vedas), qui reconnaissent dans leur amour les gens vertueux, toujours exemptes de haine et de passion. »

De part et d'autre, le mot est le même, à de légères nuances près, mais quelle différence entre l'élégance précise de celui-ci et l'illure embarras et traduit de celui-là ! La même remarque s'appliquerait et avec un plus juste sentiment encore à la presque totalité de l'ouvrage.

Ces efforts et renouveau vers la simplicité, la concision et la clarté qui se trouvent certainement, à chaque ligne, dans la traduction de M. Strahl ont d'autant plus d'importance dans l'écrit qu'il s'agit de rendre accessible et intelligible, autant que faire se peut, l'ouvrage le plus connu et le plus consulté de grand public de toute la littérature sacrée. A tort ou à raison, en effet, on a peu pour habitude de juger dans les lois de Manu tous les renseignements

zoologiques, pour ainsi dire, dont on a besoin sur l'état hellénique, et il se passera longtemps entre sans doute avant qu'on ait recours à des sources d'information plus directes, plus simplifiées et plus sûres, mais nous à la portée de tous, sur l'organisation hellénique en général et les détails particuliers qui la concernent.

M. Strasy a fait précéder sa traduction d'un excellent résumé, sous forme de poèmes, de ce que l'on sait du lieu, de son âge, de ses mœurs, sans oublier de nous mettre au courant des erreurs dont il a été l'objet de la part de la science occidentale et du profit qu'il en a tiré.

Tout cela est si intéressant, si bien fait et si soigné de tout d'application, de précision et de connaissance du sujet qu'on se laisse aller à espérer que M. Strasy ne s'en tiendra pas là et qu'il s'occupera un jour à nous offrir par le même chemin une sorte d'encyclopédie telle que le *Dictionnaire* de Mamey est sortie des doigts-droits qui le produisent et comment veut-il se débarrasser, en même temps, à leur tour aux hymnes védiques.

Quel beau livre on pourrait faire ainsi sur l'histoire des mœurs et des institutions de l'Inde hellénique!

Après ce livre, qu'il me soit permis de donner un conseil à l'auteur et avant traducteur de Mamey. Qu'il s'occupe quand il réimprimera son livre à édifier d'une manière les termes propres français. Rûsle, Piris, Goudrevens, etc., ont représenté Saints Mères, Merveilles célestes, etc., supérieures à Lousbourg, qui ne sont pas même des à-pas-pis et qui laissent au air vieilles à une traduction si vraiment nouvelle à tout d'autre égale.

Paul Rouvier.

Sax-Wise. — *Lakonische Reize*. — Leipzig, Teubner, 1893. in-8°, x + 417 pages.

Le livre de M. Wile, de l'Université d'Upsal, méritait d'être signalé, par ce qu'il est l'application d'une méthode nouvelle, qui est pleine de promesses. Avisée et prudente, cette méthode aggrave l'exactitude générale de la religion grecque à l'époque, qui s'est jointe par les plus singuliers, où les histoires locales de cette religion sont toutes connues dans leurs moindres détails. Elle procède donc avec patience à de minutieuses enquêtes, étudie les détails non seulement par provinces, mais, dans la même province, ville par ville, quelques villages par villages, accumule les constatations, et se borne à indiquer les rapprochements avec les religions analogues ou identiques d'autres régions de la Grèce. Otfried Müller jadis, dans ses *Doctores*, Dietrich Müller, dans sa *Mythologie des vases grecques*, quelques-uns de leurs successeurs, avaient voulu la nouvelle d'Atalys, au point de vue de la religion, des distinctions entre les diverses régions du monde hellénique; mais ils n'avaient pas allé aussi loin.

dans cette voie. Les jeunes mythologues du temps présent — ils n'ont pas tort — ont jusqu'ici tout, et ils diraient la complexité du problème de la religion grecque est partie aussi nombreuses et aussi diverses qu'il est possible. En 1888, M. Wille s'était essayé dans une dissertation de *seris Tricentorum, Herminionum, Epidauriorum*. Deux ans après, M. Toupel traitait des *Lesbiens* (*Philologie*, 1890). En 1891, paraissait le premier volume des *Cultes et mythes de l'Attique* par M. Immerwahr. Aujourd'hui enfin M. Wille consacre aux *Cultes Lesbiens* un volume développé, de quatre cents pages.

Les problèmes qu'il emploie sont assez simples. Vouant étudier séparément, et ville par ville, chaque dieu ou chaque héros qui était honoré en Lesbos, il fait deux parties de chacun de ses chapitres : il cite d'abord tous les textes et tous les monuments — que monuments veut surtout des monnaies — qui peuvent nous renseigner; il fait suivre d'un commentaire expliquant ce qu'il en déduisait. Un pareil commentaire, quand il se contente de grouper les faits et de les mettre en lumière, est nécessairement vide; d'autre part, les rapprochements que l'auteur établit entre les cultes lesbosiens et les cultes similaires des autres pays peuvent séduire, sur certains points. L'histoire des différentes tribus grecques, on ne peut donc s'en tenir à M. W. du début et de l'excellente qu'il a apportée dans ce travail, si l'on apprécie l'abondance et la sûreté de ses informations, il n'échappe cependant point, hélas! à la critique. Il se voit, en effet, quelques fois forcé de recourir aux mythes et aux légendes, et alors comment pour lui les difficultés, et avec les difficultés naissent les incertitudes de les résoudre. La méthode qu'il pratique à bon titre, en elle-même, excellente; elle ne donne les résultats qu'il est permis d'en attendre qu'à une condition, c'est qu'elle soit appliquée dans toute sa rigueur, qu'elle s'abstienne d'une manière absolue les conclusions prématurées. Or M. W. non-seulement ne le fait, dans ses commentaires, fidèle aux principes de sa méthode? Il semble qu'à certains moments il n'ait été guère plus sage que les mythologues ses aînés, qu'il pût se voir des faits et semblablement amassés par lui il ait voulu arriver promptement aux idées, et qu'il ait été, comme d'autres, séduit par l'ambition des interprétations. En voici des exemples.

Il est possible que le dieu Héra ait été originairement une déesse des nuées; un passage de l'*Iliade* (XV, 45) et le mythe d'Ixion semblent l'indiquer, et je n'y aurais rien vu. Mais n'est-ce pas téméraire de rattacher à cette conception l'Héra *leucophaea* de Sparte? Pausanias (XIII, 4) nous apprend, il est vrai, qu'un sanctuaire fut élevé, sous un oratoire, à la déesse, d'après l'ordre d'un oracle, « ainsi que l'Eurotas rendait le pays ». Les invocations provenant des prières, M. W. conclut de textes de Pausanias qu'Héra était, en Lesbos, une déesse des nuages pluvieux, dont on sacrifia, à un certain moment, d'arrêter l'écoulement de l'épave de la voile, en lui érigeant un temple. Mais, pour accepter cette conclusion, il faudrait admettre que le rapport suppose d'Héra avec les nuages était connu des Lesbosiens, ou tout au moins venir de l'Attique qui avait

dans cette prescription, et c'est ce dont on n'a aucune preuve. Les Grecs disaient bien *Zeus* ou « Jupiter pleut », ils n'ont jamais dit, à notre connaissance, *Hērē* ou, Copeland M. W. insais et ajoute qu'à Argos Hērē était aussi une déesse pluvieuse; il croit en trouver la preuve dans la légende suivante :

Jadis, comme Pausanias II, 13, 56, deux divinités, Hērē et Possidon, se disputèrent la possession de l'Argolide; Les deux fleurs du pays, l'olive, l'opuntia, l'attar, choisies comme arbitres, se prononcèrent en faveur d'Hērē. Pour les punir de ce jugement, Possidon leur enlève l'eau qu'elles avaient. Depuis ce temps, l'attar ne croît que quand il pleut.

Est-il légitime, je le demande, de déduire de ce récit qu'Hērē est la déesse qui verse les pluies et qui empêche le lit des rivières? La légende ne qualifie nul du petit nombre de celles dont on s'explique siément la formation. Les rivières d'Argolide sont souvent à sec, Pompos? L'imaginaire populaire, qui n'a pourtant que deux litres, répond : A cause du souterrain de Possidon, bien des eaux. Mais pourquoi le souterrain de Possidon est-il souterrain? Sa vallée est malade par la cause qui provoque d'ailleurs les colères d'Hērē : il n'est pas suffisamment arrosé des fontaines, ou il est jaloux des honneurs que les hommes rendent à d'autres dieux. Or, Hērē était à Argos une beaucoup plus grande divinité que Possidon. De la l'idée d'un antique jugement, qui aurait été rendu en faveur de la première et au détriment du second. Il faut beaucoup d'imaginaires pour tirer de cette légende, si facile à expliquer, l'idée qu'en Argolide c'était Hērē, déesse pluvieuse, qui donnait aux rivières l'eau que Possidon leur enlevait. — De même encore, si à Sparte Hērē portait l'épithète *l'arrosée*, faut-il, avec M. Wied, chercher la raison de ce fait dans la signification mythique de la pluie de lait, assimilée à la pluie d'orge? N'est-il pas plus simple de supposer qu'Hērē *l'arrosée* est la déesse à laquelle on immolait des chèvres (*afra*) ou des chèvres, qui « mangent la chèvre », les divinités étant censées se nourrir des parts de victimes qui leur sont offertes?

Prenez un autre exemple. M. W. qui croit, quoiqu'il s'en débende, à des tendances systématiques, qui voit presque partout en l'honneur des divinités terrestres de la production ou des divinités infernales, considère triplées comme équivalent à Hades. Il en donne l'abord une raison étymologique : le mot *Orphée* lui paraît de même signification que l'adjectif *l'arrosé* : « Orphée » George Carrière nous montre explique le mot ainsi : mais Max Müller, trop connu ailleurs et qui n'est trop peu aujourd'hui, l'expliquait tout autrement. On peut remarquer du reste que certains noms mythologiques, en raison de leur formation très ancienne, ont d'une interprétation bien délicate. Dans le cas particulier, Orphée étant toujours représenté comme un Thénos, comme un héros venu du nord, son nom est-il bien un nom grec? Ne venait-il pas plutôt de ces étranges Indiens, dont la forme primitive aurait été altérée? Et qui se flatte de restituer cette première forme? L'étymologie du nom d'Orphée est donc trop incertaine pour aider à établir la signification du personnage.

M. W. marque d'autres raisons. Il dit que toutes les divinités ou Orphes ou représentées comme ayant existé à Sparte la religion du Danemark et de Corinthe. Mais les divinités de cultes divers, toujours et de toute nécessité, sont considérées comme des dieux déçus, tombés au rang de serviteurs de la divinité nouvelle qui les a détrônés? Cette théorie, difficile à vérifier dans la plupart des cas, s'est mise tout qu'une hypothèse commune dont il ne faut point abuser. Si Orphée est en effet indien, pour qu'il serait fondé à Sparte le sanctuaire de Corinthe, ne faudrait-il pas en dire autant d'Alcmène, à qui l'on attribue le même fait, et d'Alcmène, reine du pays des Hypocoréens, ne serait-il qu'une forme secondaire d'Orphée, lequel aurait subi dans une autre forme d'Hélène? Si l'on hésite de fixer la signification d'Orphée, ne convient-il pas d'ailleurs de leur grand compte de sa légende? Or, dans cette légende, le héros thrace descend avec toute une mythologie, mais il n'y fait que passer et il en revient, exactement comme Hésiode, que M. W. ne songe pas cependant à transformer en un dieu d'en haut : car, cette essence de sa légende la rapproche dans beaucoup plus d'Hésiode que d'Hélène. Enfin, les traditions relatives à la fondation des sanctuaires — soit, l'en, soit, s'est qu'une mythologie — n'ont-elles pu servir l'histoire de la secte orphique? La religion des Grands Dieux, dans le grec, ce qu'il y avait de plus saint, de plus sacré, les Orphiques avaient évidemment voulu à mêler à l'histoire des communications de cette religion le nom de leur maître.

On pourrait multiplier les objections, d'indiquer par exemple du nombre réel mais extrêmement des divinités existantes en Laconie, et des raisons pécuniaires bien légitimes (cf. p. 207, Pausanias) qui limitent M. W. à être entre les en les dans la famille indienne. On pourrait regretter aussi que les origines phéniciennes et assyriennes de certains cultes n'aient pas été étudiées. Constatons-nous de cette remarque générale que l'auteur n'est arrivé sur la signification des dieux des idées très précises, ce qui est contraire à l'objectif même de la méthode dont il se sert. Si cette méthode doit rendre des services, c'est parce qu'elle sera patiente et réservée. Ceux qui l'appliquent se précipitent sur le chemin de la conclusion, ils craignent de faire fausse route, et d'autrefois seulement d'hypothèses nouvelles la même déjà composée des interprétations. Pour déterminer la valeur originelle de telle ou telle divinité, même en Laconie, il est prudent d'attendre que la valeur requise communément par MM. Wille et Immanuel, et qui sera motivée, pour tous les pays grecs, et par eux et par d'autres, soit suffisamment terminée.

M. Wille se propose de nous donner ensuite une étude que les cultes laconiques. Si réalise ce projet, il fera certainement d'indigènes, dans un ouvrage, un autre dérivé d'explication; car, dans les cultes laconiques, à dire vrai, il n'y a point d'ordre. Les grands dieux semblent classés en raison de leur importance; mais les noms des dieux secondaires et des héros sont placés au hasard. Pourquoi Pan vient-il après Achille et Lysargus avant Héraclès? On ne le

desse pas. Pourquoi encore, dans l'énumération des témoignages, l'auteur ne compte-t-il plus (p. 22) après Strabon ? Dans le sommaire, qui ne correspond pas toujours à la suite des textes, se trouvent mille observations de détail, exactes ou intéressantes, mais sans lien ni cohésion. Sur ces trois notes utiles, que M. W. s'est donné la peine fort minutieuse de rédiger, qui seul est coté, le premier, parce qu'il est alphabétique. Ce recueil de matériaux, si précieux qu'il soit, n'a donc pas, étant désordonné, toute l'utilité qu'il pourrait avoir. Espérons que l'auteur voudra sur ce point les réclamations légitimes de la critique (cf. *Rev. crit.*, 20 et 22 mai 1892), pour en tenir compte dans le livre qu'il nous promet et qui, s'il veut mieux encore que celui-ci, ne peut manquer d'être bien accueilli.

P. DECHAUME.

H. C. L. — *A formulary of the papal penitentiary in the thirteenth century.* — Philadelphia, Lea; gr. in-8 de xxxvii et 183 p.

M. Lea, bibliothécaire très apprécié de l'Inquisition, a publié récemment un intéressant recueil de décisions de la Penitencerie pontificale durant du xiii^e siècle. Le manuscrit sur lequel il s'est appuyé lui a été fourni par un libraire de Berlin, M. Albert Gahn, qui n'a pu donner aucun renseignement sur l'origine du document, dont qu'il a été acheté en Italie en 1889. Il est évidemment regrettable que nous ne soyons pas mieux faits sur la valeur de ce texte et que M. Lea n'ait pas fait une enquête plus rigoureuse sur ses sources.

En tête du manuscrit on lit le titre suivant : *Decretales fidei Romanæ Curie composite a magistro Thoma; hunc numerum presbiterum cardinali. Super cardinalis penitentie.* Il s'agit, on le voit, d'un recueil d'exemples de décisions prises par la Penitencerie, qui peuvent servir de modèles pour des cas analogues, et qui d'un texte provenant des archives pontificales. M. Lea suppose que le compilateur, le cardinal Thomas de bonne mémoire, a été Jacques Thomassin (d'après, neveu de Boniface VIII), cardinal prêtre de Saint-Clément, de 1295 à 1300. Ici encore quelques explications justificatives n'eussent pas été de trop.

« Il y a peu de documents du moyen âge, dit l'auteur, qui n'aient paru assez mérités à beaucoup d'égards. » En effet, cette collection de trois cent cinquante feuillets de pénitences est extrêmement variée et suggestive, non pas qu'elle apprenne grand-chose de tout à fait nouveau à ceux qui sont familiarisés avec l'histoire morale du moyen âge et avec la vieillesse incessante entre l'autorité épiscopale locale et l'autorité pontificale centrale, mais parce qu'elle condense en quelques cent cinquante pages une sélection de pratiques pénitencielles que l'on

ne trouve guère qu'éparpillés dans les registres, les mandements ou les actes des conciles — qu'il importe de ne pas perdre de vue, lorsqu'on étudie la théorie du droit canon. Je voudrais pouvoir parcourir tous les conciles généraux de la société moderne et tous les synodes provinciaux du moyen âge qui se réunissent de nos jours, à lire et à méditer les *Forme Romane Curie super omnibus penitentis*, ne fût-ce que pour les annotations que l'Église, dont ils ont été les champions au moyen âge, veut beaucoup mieux ajouter ici qu'elle ne veut tuer et que la société chrétienne du *vi^e xii^e siècle* et depuis l'emporte infiniment, malgré tous ses défauts et toutes ses hontes, sur la société chrétienne du *xix^e siècle*.

M. Lau a bien précédé son édition d'une introduction assez longue, où il rappelle à quel point les perpétuels appels des décrets pénitenciers (councils) à l'autorité du pape furent quiblés au bon ordre et à la moralité au moyen âge. Peut-être ne serait-il pas difficile de réunir des faits non moins notables et plus hauts pour prouver, au contraire, combien l'intercession des papes fut inefficace. Si la curie de Rome prend à chaque instant parti pour la moralité contre la justice, il lui arrive non moins souvent de contester la justice contre les abus des autorités ecclésiastiques locales, que l'on avait grand tort de considérer comme autant de points saints. La grande erreur des pénitenciers romains était d'intervenir à chaque instant dans des causes qu'ils avaient incapables d'étudier, parce qu'il s'agissait de faits qui s'étaient passés très loin et sans qu'il leur fût possible de faire une enquête sérieuse.

C'est — et c'est là peut-être ce qu'il y a de plus intéressant dans ce livre — la Pentecôte ou plutôt le tout. Rien de plus curieux que la multitude des 350 cas réunis par le cardinal Thomasius : la simonie sous toutes ses formes, les incestes d'occultistes (plus intéressants que ceux des laïques, évidemment, au point de vue de la pénitence), les faux, les injustes excommunications, les concubines, les faux serments, les mariages irréguliers, l'impureté sacerdotale, les vœux par serment ou par contrainte, tout y passe. Et de quelle façon tout cela est-il jugé? Avec quelle complaisance — je ne dirai pas autoconscience — mais ignorance, insouciance de la vie morale! Et comme on comprend bien, après cette lecture, les réclames incessantes des conciles réformateurs du *xix^e siècle* et la grande erreur du *xix^e!*

M. Lau a consacré aussi une partie de son introduction à l'histoire de la formation de la Pentecôte pontificale. Les exemples recueillis dans ce recueil apparemment, remonte à l. *xix* débute de l'histoire. M. Lau est disposé à croire que la décision du concile de Latran de 1215-1216, qui rendait obligatoire la confession au moins une fois par an, en imposant la solution des cas de conscience difficiles à un clergé ou grande partie incapable de les résoudre, contribua beaucoup à développer les appels pénitenciers à Rome, et que la jurisprudence pénale devint plus compliquée par suite des conflits ou des insuffisances de jurisprudence locale auxquels Rome devait pourvoir. La Pentecôte se forma donc au *xix^e siècle* pour prendre sa forme définitive.

par le pape Sixte IV en 1484. On sait que Pie V, en 1569, limita la compétence au *forum internum*, c'est-à-dire au domaine spirituel.

En index détaillé *facile* beaucoup l'usage du livre de M. Les et permet de retrouver aisément ce que l'on veut savoir, dans le texte et dans les notes dont l'éditeur l'a enrichi.

Jean RÉVILLE.

CHRONIQUE

FRANCE

Le Zend-Avesta. — Depuis notre dernière Chronique le troisième et dernier volume de la traduction du *Zend-Avesta* publiée par M. James Darmesteter dans les *Annales du Musée Guimet* a été mis en distribution. Maintenant que l'œuvre entière est livrée au public, on s'efforcera sans doute de rappeler les admirables travaux de M. Maspero sur la religion égyptienne, il n'a pas paru de contribution aussi importante à la grande enquête sur l'histoire des religions, qui constitue un des titres de gloire de la science moderne parce qu'elle ramène à beaucoup d'égards notre conception de l'histoire de l'humanité. De même que M. Maspero, en pénétrant jusqu'au cœur même de la religion égyptienne, a pu se livrer à toutes les spéculations de la théologie de l'Égypte et ramener aux conditions d'une évolution historique régulière un ensemble de phénomènes religieux qui semblaient échapper à toute explication comme à toute analogie, M. James Darmesteter a ouvert la voie à une explication historique de l'Avesta, en dégagant par une critique hardie les éléments nouveaux dont se compose le recueil sacré des Perses et en rattachant chacun de ces éléments à ses origines particulières. Sans doute la part de l'interprétation est grande dans les conclusions auxquelles il s'élève; lui-même, tout le premier, le reconnaît; quoiqu'il est tout au plus en mesure de surmonter de tout autre manière par le *Zend-Avesta*, soit à quel point il est impossible de procéder avec sûreté dans l'interprétation des documents, comme dans la restitution des milieux historiques dont ils sortent. Mais il n'est que juste de reconnaître que, soit comme traducteur, en allant chercher chez les Perses modernes une imitation classique indigénisée à l'intelligence du Yama et du Vagared, soit comme critique en signalant l'erreur partout entre les spéculations de la théologie ecclésiastique et le platonisme hellénistique ou le platonisme, M. James Darmesteter a fait une œuvre puissamment originale et vraiment humaine. Le prix biennal que l'Académie des inscriptions et belles-lettres veut lui décerner, comme à l'auteur de l'œuvre la plus propre à honorer la page dans l'ordre spécial du travail que cette section de l'Institut représente, est la récompense bien méritée de l'immense labeur accompli par lui.

Il On sait que ce prix est décerné tous les deux ans par chacun des cinq

Un de nos collaborateurs nous aura grandement aidé dans cette étude spéciale à la traduction de M. Darmesteter. Nous ne nous proposons ici que de signaler le *Hénoïenne* tel que, comme nous avons fait ces deux précédents et de faire connaître son contenu. Plus que les autres cependant il offre prise à la discussion. Il nous donne, en effet, non seulement le texte et la traduction de quantité de fragments inédits, appartenant aux Xixix perdus, et dont les plus considérables sont inédits, une série de toutes pièces inédites, les nomenclatures, les additions et les index de tout l'ouvrage, mais surtout une nomenclature latitudinale dans laquelle Pauline a exposé ses recherches sur la formation de la littérature et de la religion mexicainiennes. Permettez parmi nos lecteurs se puisse se dispenser de grande connaissance de cette dissertation capitale, M. Darmesteter la résume dans ses deux tomes : 1° Quant au fond : « la religion de l'Avesta représente essentiellement la religion de l'époque védique, mais profondément pérorée, après la conquête d'Alexandre, au contact des idées et des faits, les principes et l'économie nouveaux empruntés au Non-Platonisme et au Jéhisme. » — 2° Quant à la forme : « tout l'Avesta, même dans ses parties les plus anciennes, porte l'empreinte de ces principes nouveaux et on a regardé même. Il a été rédigé tout entier après la conquête d'Alexandre, entre le 3^e siècle avant notre ère et le 1^{er} après notre ère. La langue en est aussi pérorée, la prosodie, ainsi que probablement les langues avariées, une langue morte » (p. xiv).

Après avoir établi la parenté générale de l'Avesta de l'époque des Sassanides et de l'Avesta moderne et montré que nous possédons ce que l'on considérerait sous les Sassanides comme la partie la plus importante de l'Avesta, M. Darmesteter expose l'histoire de la formation de l'Avesta d'après le Dialecte et s'efforce à établir par les sources extérieures. C'est-à-dire par les témoignages extérieurs ou internes même, la jeunesse de ses thèmes. Parmi elles une critique interne il montre dans l'Avesta même les preuves de sa collection tardive et des sources successives qui y sont superposées. C'est là le chapitre le plus remarquable et ce sera aussi le plus discuté, parce que l'auteur y expose les relations du mazdéisme avec les religions et les philosophies étrangères et les assigne au plus dans l'histoire générale de la civilisation orientale. L'analyse des thèmes anciens dans l'Avesta et la critique de la légende de Zoroastre nous font remonter plus haut dans le passé et permettent de reconnaître l'arrière-plan sur lequel se déroule l'histoire de la religion de Zoroastre.

M. Darmesteter a lui-même consacré ses conclusions en quelques pages de récapitulatif qu'il importe de reproduire intégralement :

« Dans une période très ancienne, en Médus, la naissance des Mazdéens, sur une base naturelle, analogue à celle qu'on trouve dans le paganisme de

essence, se l'élevait à tout de suite. Le paganisme d'origine Amérienne ne s'élève ainsi que tout les dix ans. A l'Académie des inscriptions et belles-lettres il est du reste qui les membres de la classe assemblée s'attachent au contraire, quelques fois ne les y allige.

l'Inde, de la Grèce et de Rome, un système original, dont les traits principaux sont le dualisme, la durée limitée du monde, la sauvegarde, le culte des éléments pur, la morale du travail. Ce système peut être au exempt d'écarts étonnants, se répand de Médie en Perse et domine sous les Antonins. C'est le Zoroastrisme proprement dit. Il se voit en reste aucun monument direct : il nous est connu indirectement par les inscriptions, par les témoignages des classiques et par les monuments du Neo-Zoroastrisme qui a reçu son dépôt, mais les a exprimés sous une forme à lui qui marque tout un renouvellement de la religion.

Les trois siècles qui suivent l'invasion d'Alexandre furent une période de chaos politique et moral. L'anarchie était dans les esprits comme dans les provinces. Le Zoroastrisme se pétrifiait ; les dogmes, le culte et le souvenir de Zoroastre subsistaient : mais comme il n'y avait aucun livre sacré dont l'autorité d'imposée, soit qu'un pareil livre n'eût jamais existé, soit qu'il lui fût perdu, il n'y avait point d'orthodoxie zoroastrienne. Mais il se trouve qu'Alexandre, en traçant les barrières de l'Orient et de l'Occident, avait préparé la mêlée des religions et des systèmes. La question religieuse était à l'ordre du jour et prenait une importance qu'elle n'avait jamais eue jusqu'alors. Bouddhistes et Brahmanes dans les provinces orientales, Grecs et Juifs, établis en masses dans l'Occident et en minorités isolées dans toutes les provinces, furent échauffés plus d'une fois leurs vives avec les Zoroastriens et la propagande volontaire ou inopportune s'étendit dans toutes les consciences et toutes les intelligences des lumières et des inquiétudes nouvelles. Il fallait choisir entre les religions, choix volontaire ; car « au jour de la grande affaire (au jour de la Résurrection, Talm., XXX, 2, nous re-
venons à la pers. de l'enseignement que nous avons reçu. » Dans les systèmes qui des quatre coins de l'Asie se répandaient en Perse, soit qu'ils aspirassent à la conquête, soit qu'ils s'effrayassent par les actions loüées et irréversibles du commerce quotidien, le Zoroastrisme trouvait à la fois des éléments de répulsion et des éléments d'attraction. Le Bouddhisme et le Brahmanisme reculaient son idéal pratique et moral. L'un par l'insouciance de son ascétisme, l'autre par son indifférence aux choses de l'âme, tous deux par le vide d'un culte fait de pratiques superstitieuses et perdu dans l'obscurité du Devas qui n'avaient rien à dire à la conscience.

« La Grèce et la Judée, au contraire, apportaient nombre de nouveautés édifiantes. Ce n'était point l'Olympe grec et ses peuples du statut qui évoluaient. Les croyances des administrateurs d'Orient. Déjà Hérodote et Aristote avaient reconnu l'existence d'Apollon et de Zeus, que les Sassanides feraient plus tard pendre sur le roc. Mais c'est la philosophie de la Grèce plus que sa religion qui avait remis la pensée iranienne ; non point toute la philosophie grecque, mais le Platonisme, qui fut la source, comme dans l'Asie occidentale, « le soleil d'alliance » de l'Orient et de la Grèce. » Et ce qui dans le Neo-Platonisme séduisit les pro-
posés de Maximien, ce fut ce qui, à la même époque, séduisit les Juifs héli-

issants, c'est-à-dire ceux intelligents divers, ou Loges, détaché de la Divinité et s'inséparant entre elle et le monde. C'était aussi de monde intelligible, ou monde des idées, prototype idéal et inviolable de la réalité mondaine. On a vu comment le monde passa par une période intelligible, avant d'entrer dans la réalité sensible; et comment à la suite du Logos créateur, Véda Muni, et à son imitation, se détachèrent les autres Amshaspanda, pour se partager le gouvernement de l'un et du monde. Quelles que soient la sécheresse et la rigueur scolastique qu'ils ont répandue sur tout le Mazdéisme, *mais* peut s'empêcher pourtant d'admirer le bon sens pratique et l'esprit de mesure qui présidèrent au choix des abstractions divines et à leur mouvement: et quand on voit en regard les fons des Gnostiques et les Sophismes de la Cabale qui, partis du même point, qui, eux aussi, mis en branle par l'Intelligence Première, se sont engouffrés dans le nihilisme mystique, on comprendra pourquoi et comment le Mazdéisme, seul avec le Christianisme entre tous les systèmes religieux touchés par Platon, a échappé au vice.

Le Judaïsme offrit aux Zoroastriens, dans un ordre tout différent, des suggestions non moins fécondes. Le livre qui répondait à un certain nombre de questions auxquelles le Zoroastrisme n'avait pas même de réponse ou qu'il n'avait pas osé à poser. Il lui emprunta ses solutions et son cadre même. On a vu comment la Création, le Déluge, les Généalogies, les Patriarches, la Division des races, la Révélation trouvèrent leur transcription zoroastrienne. Il est possible que l'idée même de l'Avesta, d'un Livre sacré, ait été suggérée par le Bible: le monde était arrivé à l'heure où il n'y aura plus de religion possible sans un Livre. L'imitation vaine et momentané se traita ailleurs mieux que dans les emprunts que nous avons signalés; elle se traita dans la division même de l'Avesta. Cette division des vingt et un Nasta en trois séries: Hita ou Loi, Gâthas ou Métaphysiques, Nadhaspithas ou Sujets mineurs, est la division classique de l'Ancien Testament: le Datta répond à la Thora, le Lou, les Gâthas aux Nehum ou Prophètes; le Nadhaspithas aux Kithâb ou Ecrits divers. Lorsque l'Islam assimila les Zoroastriens aux *Peuples du Livre*, il fit preuve d'un sentiment historique profond, et il avait résolu avant nous le problème des origines de l'Avesta.

Ainsi se forma, aux deux premières dates de l'ère chrétienne, par un travail d'écoule, par une œuvre raisonnée et réfléchie, une religion nouvelle qui ne diffère point essentiellement de la religion antérieure, qui n'était autre que celle religieuse même, mais mise à jour, mise en accord avec les nécessités nouvelles, armée contre les uns et fortifiée par des emprunts aux autres. Le Zoroastrisme présente le premier exemple de cette méthode scientifique, plus tard appliquée avec tact d'habileté par les sectes chrésiennes et qui consiste à rendre dans sa propre doctrine les principales doctrines des systèmes rivaux, de façon à posséder un ensemble plus vaste, héritier de toute la vérité et dont les

certs et l'étude de plusieurs passages importants de Socrate, soigneusement commentés par le P. N. Sachsis, confirment pleinement mon hypothèse. La traduction arabe de Socrate devant maintenant être rangée au nombre des œuvres de Mafae ou Khoren, la date de cette traduction importe nécessairement avec elle celle de la composition de l'*Mathios d'Armenie*, qui ne peut être antérieure au sixième siècle. (p. xi et vii).



Eugène Ferrière. *Les mythes de la Bible* (Paris, Alcan; in-12 de 224 p., 15 fr. 50). — Avec la livre de M. Eugène Ferrière nous descendons des hauteurs de la recherche originale et de la critique constructive sur le terrain plus facilement accessible de la controverse historique et de la réhabilitation. M. Ferrière n'est plus un inconnu pour les lecteurs de cette Revue. En dehors de ses ouvrages de vulgarisation philosophique, il a déjà publié un volume intitulé : *Les Apôtres, essai d'histoire religieuse d'après la méthode des sciences naturelles* et deux volumes sur *Le paganisme des Hébreux jusqu'à la supériorité de Babylone* et sur *Les erreurs scientifiques de la Bible*. Cette fois encore il s'attaque au dossier du nombril de Troie enfonçant de nouveau pour accablé et vaincu tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, puisque le même Dieu est l'auteur de l'un et de l'autre, d'exécuter à la doctrine de l'inspiration plénière des écritures saintes des chrétiens : après avoir saccagé les erreurs scientifiques de la Bible, il accumule trois cents pages de raisonnements pour démontrer les erreurs historiques et les contradictions qui y flottent. Quelques notions anthropologiques, quelques aperçus sur les migrations des couples primitifs, des études sur le mythe et sur les nombres mystiques, une notice sommaire sur les données fondamentales de la Genèse servent d'introduction. Ensuite nous passons en revue les mythes d'Adam et d'Eve, de Cain et d'Abel, les mythes ethnographiques de la Genèse, les mythes d'Abraham, de Jacob, de Joseph, l'origine égyptienne des lévites, les deux démiurgues et la légende du Moïse. La liste des contradictions et des exagérations des récits bibliques forme la dernière partie du livre et aboutit triomphalement la conclusion que Dieu n'a ni composé ni inspiré la Bible et que la Bible est bien une œuvre humaine, exclusivement humaine.

Les livres du genre de celui-ci existent, par leur simple signification, de la compétence de cette Revue. A dire vrai, je n'en vois pas bien l'utilité. Au point de vue scientifique M. Ferrière réussit (les parties narratives en nous démontrant à grand vol d'arguments que l'histoire d'Adam et d'Eve est un mythe. Ceux qui de une terre voient la une histoire réelle, sont des gens étrangers aux études scientifiques ou dominés par un point de vue dogmatique contre lequel tous les arguments du monde claudrent toujours s'évanouissent. Et les autres, ceux qui, avec M. Ferrière, reconnaissent dans ces premières pages de la Bible un beau mythe, se refusent obstinément à en conclure que ces pages ne

soient pas inspirées. Il faudrait, en effet, commencer par s'entendre sur ce que l'on entend comme le signe matériel de l'inspiration religieuse. En outre, autant la partie négative de la démonstration tenée par M. Ferrière est forte, autant la partie positive est sujette à caution. C'est là l'inconvénient, peut-être inévitable, des livres de controverse et de vulgarisation : ils procèdent toujours par affirmations bien nettes et bien précises. En lisant ce livre, je me suis dit plus d'une fois : « que M. Ferrière est donc heureux de savoir si bien ces choses-là ! » Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, la pratique de la circoncision, nous dit-il, « a certainement été instituée pour remédier à un vice congénital très fréquent chez les pharaons de l'Asie occidentale » (p. 170). C'est possible, mais il s'en faut de beaucoup que le thème soit démontré. Il me paraît, au contraire, beaucoup plus probable que la circoncision est une affirmation du caractère humain. Il est pour le moins imprudent de donner comme vérités établies par la science toutes les thèses de la linguistique de M. Hovelacque. Prenez garde, sous prétexte d'éclaircir les mythes de l'antique Orient, de ne pas urter à tort avec tous les mythes de la science moderne. C'est justement parce que le livre critique écrit par M. Ferrière est abstrait aux rédacteurs de cette Revue, que nous avons à cœur de ne pas compromettre cette méthode par des imprudences. Mieux vaut suspendre son jugement que de présenter de simples hypothèses comme des certitudes.

L'histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — Séance du 27 avril : M. Philippe Berger entretient à nouveau l'Académie des *statuages tunisiens* étudiés par le Dr Bartholin et le Dr Verneau. Le type le plus fréquent, des anneaux disposés symétriquement autour d'une ligne médiane, ne représente pas, comme le croient les indigènes, des palatiers, mais il faut y voir l'altération d'une ancienne figure divine devenue un simple motif d'ornementation. Le type principal, tel qu'il ressort de la comparaison des divers modèles de statuages saisis en Tunisie, est un personnage unique dont les bras sont levés en l'air; M. Berger estime qu'il faut y voir l'image unique de la déesse Tanit, si répandue antérieurement et dont la signification est oubliée maintenant. Il montre les transformations successives de cette image jusqu'à devenir une fleur de lis ou une croix. Il y a là un chapitre intéressant à ajouter à la migration des symboles de M. le comte Gabet d'Aisville.

M. le comte de Lasteyrie termine la seconde lecture de son mémoire sur l'origine des familles chrétiennes.

— Séance du 27 avril : M. Clermont-Ganneau achève la lecture, commencée dans la précédente séance, d'un mémoire sur les inscriptions de Gaza et sur la détermination du calendrier et de l'ère de cette cité. En voici le résumé reproduit d'après le journal *Le Temps* :

« Jusqu'en 1870, les archéologues n'avaient pas relevé d'inscriptions provenant de Gaza. M. Clermont-Ganneau a communiqué à la compagnie une trentaine d'inscriptions grecques recueillies par lui sur le territoire de cette cité en 1870

en 1874. Ces monuments consistent dans des épitaphes chrétiennes qui présentent toutes l'intérêt particulier d'être datées de la façon la plus précise par années, mois et quinquennat. M. Clermont-Ganneau démontre que ces dates doivent être rapportées à l'ère spéciale de Gaza, et, grâce aux concordances données avec les années de l'indiction byzantine, il établit que le point de départ de cette ère, sur lequel on était en doute d'abord, doit être définitivement fixé au 28 octobre de l'an 84 avant notre ère.

« Quelques-unes de ces inscriptions sont datées d'une ère différente, qui est évidemment l'ère d'Ananie, ville voisine de Gaza. Le point de l'ère d'Ananie, non moins discutée que celle de Gaza, doit avoir pour point de départ le 28 octobre de l'an 105 avant J.-C.

« M. Clermont-Ganneau décrit ensuite deux églises construites à Gaza par les Croisés avec des matériaux uniques et qui sont encore inédites. Il suit sous les yeux de l'Assemblée une série de plans et d'aperçus décrivant et reproduisant ces monuments. La plus grande de ces églises, convertie aujourd'hui en mosquée, est extrêmement intéressante pour l'histoire de l'architecture des Croisés; c'est une église à trois nefs avec nef centrale surélevée et formée de deux ordres de piliers superposés. Sur l'une des deux colonnes antiques employées à l'intérieur, M. Clermont-Ganneau a découvert, à plus de 7 mètres au-dessus du sol, un curieux bas-relief sculpté représentant le chandelier à sept branches, le symbole juif bien connu. Au-dessous est gravée une inscription en grec et en hébreu contenant une prière à Ananie, fils de Jacob. Le nom de Jacob est écrit en grec *Ἰακωβ*, sans *o*; c'est une abréviation, dit M. Clermont-Ganneau, qui semble avoir été usitée à une certaine époque et qui, peut-être, explique la formation des noms « *Iaco* », « *Jacques* », dérivés du nom de Jacob. Cette colonne, surmontée d'un beau chapiteau de style corinthien, dit, suppose aussi M. Clermont-Ganneau, avoir appartenu à une antique synagogue, soit de Gaza même, soit plutôt d'Alexandrie ou de Césarée, d'où elle n'a pu être apportée à Gaza par mer. En terminant, M. Clermont-Ganneau cite à l'appui de sa thèse des textes anciens d'où il résulte que de nombreuses colonnes antiques ont été transportées à Gaza de divers points de la Méditerranée sur l'ordre de plusieurs empereurs de Byzance pour servir à l'édification des églises de cette ville. »

— *Séance du 6 mai* : M. le Ministre de l'Instruction publique transmet à l'Académie le copie du télégramme qu'il a reçu de M. Humblet, directeur de l'École française d'Athènes : « Découvert Delphes trésor des Athéniens avec décoration impériale, plus de cent inscriptions. »

M. Wallon présente l'ouvrage de M. Jules Oppert : *La finction exacte de la chronologie des derniers rois de Babylone*.

— *Séance du 19 mai* (compte-rendu reproduit d'après la « Revue critique d'histoire et de littérature ») : « M. Maspero donne des détails sur les fouilles dirigées en Égypte par M. de Morgan, associé des membres de la mission fran-

cien, MM. Bouriant, Legrain et Jaquet. M. de Morgan a compris le intérêt et le véritable importance projet des monuments de l'Égypte. Une campagne de cinq mois, terminée il y a huit jours, Tu ont eu possession de tous les monuments visibles qui se trouvent entre Philæ et Kou-Oufou.

À Philæ, le travail avait déjà été par MM. Bénédict et Halet; mais les services d'Assouân et les rochers d'Éléphantine et de la cataracte ont fourni une riche matière de travail, travaillée par des officiers ou employés qui venaient s'attacher de grand pour le cas où que franchissent les rapides pour aller s'adonner aux pèlerinages de Badm ou passer les fêtes des peuples du haut Nil. Avec leur nom et leur titre, ils indiquaient souvent le roi régnant, l'année de son règne, l'affaire qu'ils avaient, indications précieuses pour l'histoire. Il ne faut pas tout accepter à Seneh. M. Maspero signale une fausse inscription du pharaon Zoser, de la III^e dynastie, que les prêtres de Khnoum ont soigneusement fabriquée pour stimuler, par l'exemple d'un roi très ancien, la générosité des Prêtres à l'égard de leur dieu. Le grand nombre des inscriptions écrites sur l'île de Seneh a suggéré à M. de Morgan des recherches, qui ont fait découvrir les richesses du sanctuaire d'Assouân, digne de la première attention.

À côté gauche du Nil, l'effort principal s'est porté sur l'ancien sanctuaire de Saint-Sin, au-dessus d'un lac ou marécage, qui a déjà fourni un musée de boules une douzaine d'épigraphes égyptes. L'égérie est encore débris de monuments sur lequel, dont les mieux conservées paraissent représenter les vingt-quatre cardinaux, ont été probablement du xix^e siècle, ou même plus récentes.

À Kou-Oufou, le temple, déjà très endommagé par le Nil, paraissait menacé d'une destruction complète. M. de Morgan l'a d'abord protégé par un épit, puis débarrassé et copié. L'hypostyle, les colonnes du sanctuaire et des chambres latérales, le pylône et le mur qui le précédait sont débris, du haut des colonnes au pavé, et la temple séparé, pour la première fois depuis des siècles, tel que les habitants d'Onbe l'ont vu à la fin de l'empire romain. L'architecture en est belle, la sculpture noble et moderne. Le temple était consacré par moitié aux deux divinités d'Onbe, le crocodile Horus, dieu d'Assouân, et l'épave d'Horus, dieu de la mer. Le travail de copie a pu être mené rapidement, grâce à la division de la tâche entre les copieurs: M. de Morgan prenait les plans, coupes et élévations, M. Legrain dessinait les tableaux, MM. Bouriant et Jaquet recopiaient les inscriptions; chaque soir, la copie du jour était mise au net, et l'ouvrage de Kou-Oufou doit se terminer et compléter sans retard, M. de Morgan rapporte près d'un million de planches toutes prêtes. Il ne reste qu'à trouver l'argent nécessaire à la publication.

« Telles ont, ajoute M. Maspero, cette campagne, la première que M. de Morgan ait dirigée en Égypte. Le succès en est complet, grâce au courage dévoué que M. de Morgan a eu d'assurer autour de lui par sa vigueur et par son ardeur, grâce surtout à la ferme direction qu'il a su imprimer à ses entreprises. L'Académie s'associe, je n'en doute point, à la joie que nous en ressentons. »

M. Clermont-Ganneau signale l'existence d'un texte que M. C. Daubert, de la Bibliothèque nationale, vient de découvrir et de publier dans la Revue de l'Orient latin. C'est le journal de voyage à Jérusalem de Louis de Rostschonoff, évêque de Saïda, en 1504. Louis de Rostschonoff était doué de remarquables facultés d'observation, et en recueillant tout, a recueilli des renseignements historiques d'une réelle valeur. M. Clermont-Ganneau recueille, chemin faisant, quelques notions de l'histoire du pays et il recueille, notamment, dans la nuit du treizième de Joffé à Jérusalem, le nom de la citadelle *Mudra Michabocorum*, ou tout du moins de *edificium Michabocorum*. Le journal de Louis de Rostschonoff nous donne pour la première fois la copie intégrale d'un texte, dont on ne possédait que quelques fragments connus par Quaresmius au xvi^e siècle. L'inscription, écrite de l'arabe de l'Estimateur, en écrit seméssimé connue depuis sur quatre lignes, correspond aux quatre lignes d'une autre inscription en grec.

— *Revue du 2 juin* : M. Huetz expose la description du vase d'argent découvert par M. de Sèze dans les fouilles de Telle en Chanaan et qu'il a pu publier, grâce au concours du directeur du Musée de Constantinople, Hamdy-Pey.

M. Huetz nous donne qu'il vient de découvrir et qu'il va publier le texte archaïque et complet du poème latin attribué par Abouard à son fils Assadab, dont une partie seulement était connue. Il y est fait mention d'Hérodote. On y trouve aussi l'expression des sentiments des Hébreux pour lesquelles Abouard lui-même.

— *Revue du 2 juin* : M. Huetz, directeur de l'Ecole française d'Athènes, envoie à l'Académie une description des résultats obtenus par lui, dans les fouilles de Delphes, avec la concours de MM. Guérin et Bourguet, membres de l'Ecole, l'architecte, comme correspondant de l'Académie de France à Rome, et Couvert, conducteur des ponts et chaussées. « Tous complements puis à peu près, les habitants déjà en outre possession du Trésor des Athéniens, points archéologiques, sculptures, des statues et des fragments. Tous paraissent confirmer l'hypothèse que j'ai proposée sur la nature de ce monument, la nature dont il est fait, les inscriptions dont il est couvert, le style des reliefs ou des statues dont il est décoré, les sujets qui y sont représentés et qui se rapportent presque tous à Héraclès et à Thésée, les héros athéniens, l'édifice, qui a la forme d'un temple ou d'un temple, comme les temples d'Olympie, est peut-être bien qu'il dépasse les dimensions du plus grand de tout-ci; mais la ne crois pas exagérer et le qualifiant de chef-d'œuvre de l'art archaïque. Je ne connais point de monument d'une simplicité plus élevée, plus difficile et plus élégante, parmi les ouvrages de début du 7^e siècle. Les sculptures ont les mêmes qualités de grâce et de pureté que la sculpture archaïque y est remplacée par une simplicité de modèle, rare dans les œuvres de ce temps, par quelque chose de gras et d'arrondi qui surprend et charme. Elles ont d'ailleurs pour l'histoire de l'art une importance singulière, et elles sont bien, comme on peut l'admettre de témoignage de

PAUSANIAS, et comme je crois pouvoir aussi conclure de leur style, une œuvre des années 400 à 480; elles nous mettent en possession de monuments datés avec rigueur et d'un critérium artistique indéniable. Une tête archaïque d'Apollon, de dimensions colossales — elle mesure 0^m,62; — une statue complète, sauf les pieds, et conservée dans toute sa fleur, de la même divinité, ou tout au moins du type archaïque d'Apollon, sont venues ces jours-ci accroître notre ludothèque archéologique. Je ne parle pas des fragments de monde incertain.

M. OPPERT (li *Supplément*) sur une inscription assyrienne du roi Adad-nirar (et non pas Nimur, comme l'ont prétendu certains interprètes). Elle donne les titres et la généalogie du prince, le récit de la restauration d'un temple du dieu Assur, sur le Tigre. L'inscription ne peut être postérieure à l'an 1422 avant notre ère.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-SEPTIÈME

ARTICLES DE FOND

| | Page. |
|---|-------|
| La Religion des Hébreux à l'époque des Juges; par M. C. Piepertroug | 1 |
| Études sur le Deutéronome. II. Les sources et la date du Deutéronome (suite et fin); par M. L. Huret | 119 |
| Les rapports de la religion et de la philosophie en Grèce. Épicure fondateur d'une religion nouvelle. | 245 |

MÉLANGES ET DOCUMENTS

| | |
|---|------------|
| Une lettre d'Ignace de Loyola à Claudius, roi d'Éthiopie ou d'Abyssinie, par M. J. Deramey | 37 |
| Bulletin des Religions de l'Inde. I. Vêda et Brahmanisme, par M. A. Barth | (77 et 263 |
| La Religion chinoise, à propos d'un ouvrage de M. de Harlez, par M. Albert Bouteille | 226 |
| La Lampe de la saine obscure (kan-shin-cang), traité de morale taoïste, par M. C. de Harlez | 294 |
| Correspondance: Observations nouvelles sur l'extase védique, en réponse à M. Barth, par M. Paul Boyer | 348 |

REVUE DES LIVRES

| | |
|--|----|
| Ad. Lods. Evangelii secundum Petrum et Petri Apocryphos qui supersunt (M. A. Schatier) | 76 |
| Ad. Lods. Le Livre d'Hénoch (M. Eug. de Foye) | 18 |
| L. Duchaux. Liber pontificalis (M. Samuel Berger) | 42 |
| L. Hübner. Gottfriedes und Landfriedes (M. L. de Sainte-Croix) | 87 |
| Ch. Joret. La rose dans l'antiquité et au moyen âge (M. L. Maillard) | 83 |

- Chrétiens modernes* : G. Bresson, *Ignace de Loyola*, p. 199; Faguet, *Balthazar*, p. 444; Paulhan, *Joseph de Maistre*, p. 296; M. Firmin et les *Bollandistes*, p. 357.
- Judaïsme* : *Déplacement de l'embaumement du Juif*, p. 411; *Passage à sec du Jourdain*, p. 248; Koenen, *Hitt.-krit. Untersuch.*, 3^e vol., p. 257; Forester, *Mythes de la Bible*, p. 351; *Rois de Oza et d'Aschou*, p. 382.
- Autres religions antiques* : *Tamouzes ou Tamour*, p. 409 et 382; *Calendrier zodiaque*, p. 409; *Inscription punique de M. de Malar*, p. 450; *Inscription de Samlissi*, p. 296; *Inscription du roi Adad Nour*, p. 398.
- Religion de l'Égypte* : *Maîtres, Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, p. 405; *Fouilles de M. de Morgan*, p. 383.
- Religion de la Perse* : *Mithi, Githi*, p. 415; *Jams Darmodetar, Zerd-Avesta*, p. 210 et 376; (du même), *L'Avesta et le Néo-Platonisme*, p. 239.
- Religion de la Grèce et de Rome* : *Paul Decharme, Jurispr.*, p. 197; *Fouilles à Rome*, p. 199, 410, 247; *Comment. Mousméus antrologues*, p. 412; *Pauline de Delphe*, p. 383 et 385.
- Religion germanique* : *H. Lichtenberger, Nibungen*, p. 244; *Mallonges Sophus Ragg*, p. 257.
- Religion de l'Asie* : *Paul Degrand, Atchara-Yala et H. Rosenfeld*, p. 408; *Flourens, Yi-King*, p. 244; *Fou, Esch indien*, p. 242; *Inscriptions du Menon*, p. 259; *Copiection, Boddiam in Ceylon*, p. 254; *Code du Mahayana en Chine*, p. 257.
- Religion de l'Afrique* : *Reel, Ruteni area of Westcentral*, p. 444.
- Polynésie* : *Gongès des Samites occidentales*, p. 242; *Witt, Deuts in den christlichen Legenden*, p. 235; *Leite de Vasconcelos, Annales portugaises et Religion de la Lusitanie*, p. 258.
- Nouvelles et faits divers*, p. 413, 254, 265.

Le Gérant : Emile LAMOTTE.



REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-HUITIÈME

ARREDS, 182. 4. 20000 ET 67. 900 440000, 6

ANNALES DU MUSÉE GUÏMET

REVUE

ou

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Publiée sous la direction de

M. JEAN RÉVILLE

Avec la collaboration de

MM. A. BARTH, de l'Institut; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHAMPE, professeur à la Faculté des lettres de Paris; L.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; Albert RÉVILLE, professeur au Collège de France; G.-P. TIEFF, professeur à l'Université de Leyde, etc.

QUATORZIÈME ANNÉE

TOME VINGT-HUITIÈME



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1893



NOTION DE LA SAKÎNA

CHEZ LES MOHAMÉTANS*

Parmi les expressions religieuses empruntées par Mohammed au Judaïsme figure le mot *shakhina* dont il a fait le vocable d'apparence tout arabe *sakîna*¹. Ce mot, comme nous le verrons, ne se trouve que dans des passages médianites du Korân; il appartenait, par conséquent, à la phase plus tardive de la révélation koranique.

Bientôt le sens de l'origine de ce terme, en apparence purement arabe, se perdit. On voulut l'expliquer avec les seules ressources de la langue arabe et il en résulta qu'il fut de très bonne heure dépourvu de sa signification originelle. En vertu d'un de ces anachronismes qui ne sont pas rares dans la littérature arabe, on se crut autorisé à le retrouver dans une allocution *anté-islamique* du poète païen Nâhiga au roi 'Amr b. al-Hârith². Comme dans ce passage, *sakîna* est employé en parallèle avec *waḥda* (dignité), on se crut autorisé à en conclure que l'on n'était pas

1) Depuis la dissertation fondamentale d'Abraham Geiger, *Was hat Muhammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (1823, p. 57 sqq.), le sujet a été plus ou moins traité. Sur la notion de la *shakhina* chez les Juifs (= présence de Dieu sensible par un signe extérieur) on peut consulter : Leopold Lewy, *Grammatische Skizzen* (Sampson, 1893, t. I, p. 182); Hamburger, *Realencyclopädie für Bibel und Talmud*, 2^e partie, p. 1169-1182.

2) *Antiq.*, XIV, 3, 22; Allwardt, *Studies of the six ancient Arabic poets*, p. 177, 5 : « *wai-sakîna mihâḥika wai-waḥâr giânâ 'aka* ». Le terme *sakîna* est employé aussi dans le langage profane, par exemple, dans l'éloge du poète Hâzir (mort en 228 ap. J.-C.) sur sa femme (*Kamâl*, ed. Wright, p. 323, 5) : « *j'vous en en partage après de ses sœurs et mâkur*... »

en présence du mot proprement arabe *salâm*, mais de l'expression religieuse mahométane.

Il n'est guère possible de donner une définition unique et complètement adéquate de ce que les Mohammédiens entendent généralement par *salâm*¹. Les citations que nous faisons suivre ici sont destinées à servir de témoignage pour établir historiquement l'évolution du sens de ce mot.

1

Avant tout il faut observer l'usage de cette expression dans le Korân. On la trouve dans le livre sacré des Mohammédiens aux passages suivants :

a) Sur. II, v. 249 : Lorsque les Israélites s'opposèrent à la reconnaissance de Taïbi (Sadi) comme roi, « leur prophète leur dit : La confirmation de sa domination, c'est qu'il vous rendra l'arc, dans laquelle est le *salâm* de la part de votre Dieu et le signe de ce qui a été laissé par la maison de Moïse et la maison d'Aaron. Les uns le porteront. En vérité il y a là une punition pour vous si vous êtes des croyants. »

b) Sur. II, v. 251 : A propos de la bataille de Hunaj (ch. 8 de l'insurrection), lorsque les partisans de Mohammed, malgré leur supériorité numérique, furent d'abord le dessous : « Alors Dieu fit descendre le *salâm* sur son envoyé et sur les vrais croyants et il fit descendre des troupes que vous ne voyez point et il punit ceux qui étaient infidèles. »

c) Sur. II, v. 255 : « Si vous ne lui venez en aide, il est certain que Dieu lui est venu en aide; quand ceux qui étaient infidèles s'engageaient le lié, (1) quand ils furent dans la cavée et quand il dit à son compagnon : Ne me pas trahir, votre Dieu est avec nous, Dieu fit descendre le *salâm* sur lui et lui donna comme renfort des troupes que vous ne voyez point. »

d) Sur. XXIV, v. 4 (dans la surate de la Victoire) : « C'est lui qui a fait descendre le *salâm* dans les cœurs des croyants, afin que dans leur âme ils augmentent en foi. » (1) « Il a dit aussi que leur loi s'autorise. »

e) Ibid., v. 18 : « Dieu a prêté plaisir aux vrais croyants, alors qu'ils se soulevaient en armes contre l'arabe; il savait ce qu'il y a dans leur cœur et il fit descendre sur eux le *salâm* et les récompensa par une victoire prochaine. »

f) Ibid., v. 26 : Quand les infidèles mirent dans leur cœur la vanité, la vanité du paganisme, Dieu fit descendre sur son prophète et sur les vrais croyants le *salâm* et les atteignit à la parole de la vérité. »

(1) Nous ne nous occupons pas ici de l'emploi de cette expression dans la mystique mahométane.

Certains interprètes mohamétans donnent à *sakina* le sens de *repos*, *tranquillité* (*sama'niyat*, *amon*, *thabât*). Ils semblent être induits en erreur par la supposition qu'il s'agit ici d'un vocable intrinsèquement arabe, dérivé du verbe arabe *sakana*. Personne ne songe que c'est un mot d'emprunt; dans les listes arabes du mot d'origine étrangère ce terme technique du langage religieux ne figure pas. Dans tous les passages précités du *Koran*, à l'exception de sur. II, v. 249, l'interprétation usuelle *sakina*, il est vrai, un sens acceptable, quoique la forme *sakinataha* (ou *sakina*) dans trois de ces citations implique qu'il s'agit là, non d'un état subjectif de l'âme des hommes, mais d'une réalité objective émanant de Dieu¹. Mais l'interprétation de *sakina*, comme d'une chose réelle, visible, s'impose dans le fragment de la *seconde surate*, cité plus haut, d'après lequel la *sakina* se trouve dans l'arche² conquise par Saül au même titre que les reliques conservées de Moïse et d'Aaron. C'est également dans une acception semblable que l'agitateur *'alide*, Muhtâr, employait ce mot, lorsqu'il s'écriait, en faisant circuler dans l'ardeur du combat, devant ses fidèles, le slogan qui était censé provenir d'Allah, pour exciter leur fanatisme : « Combatez pour lui, car il est pour vous ce que la *sakina* était pour les Bani Isra'îl »³. Nous y reviendrons plus tard. Provisoirement, il nous suffit de montrer que l'interprétation de la *sakina* en tant qu'état subjectif de l'âme ou en tant que qualification du caractère se trouve déjà dans la plus ancienne couche de la littérature religieuse mohamétane. Elle a déjà laissé des traces certaines dans le *Hadith*. La meilleure confirmation de cette vérité nous sera fournie par l'examen de ce qui est opposé à la *sakina* comme son contraire.

Il y a à ce propos une sentence très significative du *Hadith*⁴.

1) Quelques interprètes ont evené cette difficulté en donnant dans ces passages un terme de *sakina* le sens de : assistance, intercession (*naïr*, *crédant*). — *Liâh al-Arab*, XVII, p. 75.

2) Freytag, dans son *Dictionnaire arabe*, rapporte assez légèrement le mot *sakina* à l'arche de Noé.

3) Al-Mubarrad, éd. Wright, p. 160.

4) Al-Bukhârî, IV, p. 197. Al-Bukhârî, *Sharaf al-shahîd*, n° 17, *Sharh al-sunon*. Muslim, I, 137-138. CC. Al-Bukhârî, II, p. 224, s. v. *gumrah*.

où l'on oppose les Bédouins, habitants du désert, aux populations sédentaires qui se livrent à l'élevé du bétail : « L'arrogance et l'orgueil (*al-faḥr wa-l-chaḡd*) se trouvent chez les gens (possesseurs de chevaux, des chameaux, chez les braillards, chez les habitants de la tente; mais la *sakīna* est chez les propriétaires de bétail. »

Une autre occasion de reconnaître par le contraste le sens attribué à la *sakīna*, nous est fournie par l'enseignement que voici : « Quand on appelle à la prière, n'y allez pas avec précipitation, mais allez-y tandis que la *sakīna* est sur vous¹; ce que vous en en saisissez, associez-vous-y; ce que vous aurez perdu, rattrapez-le². » Dans la version de Mālik quelques-uns substituent au texte reçu — *wa' alejkum al-sakīnata*, c'est-à-dire « tandis que la *sakīna* est sur vous » — celui-ci : *wa' alejkum al-sakīnata* dans un sens exhortatif, ce qui a donné naissance dans le passage parallèle chez Al-Buchārī à la forme : *wa' alejkum bi-l-sakīnati*, c'est-à-dire « la *sakīna* est un devoir pour vous³. »

Il résulte de ces antithèses que *sakīna* est employé, d'une part, comme l'opposé de : manière d'être arrogante, orgueilleuse, provocante, d'autre part comme le contraire de : précipitation, agitation. Dans ce milieu on doit donc avoir donné à *sakīna* le sens de : manière d'être discrète, calme, digne. Telle est aussi l'acception dans laquelle ce mot est employé très souvent dans la littérature postérieure comme attribut de personnes pieuses et saintes.

Les Mohamétans, on le sait, après avoir pris connaissance des traductions arabes de l'Ancien et du Nouveau Testament et en se fondant sur des communications orales de Juifs et de Chrétiens, surtout de convertis, se sont efforcés de démontrer par d'innombrables citations textuelles des écrits bibliques, notamment des livres prophétiques, la très ancienne doctrine appartenant à la plus haute antiquité de l'Islam, d'après laquelle la Bible des Juifs et des Chrétiens avait prédit Mohammed. Dans un mémoire de l'an 1878 j'ai réuni une liste de passages de ce genre, glanés

1) Une version ajoute : « et la droiture », *wa-l-waḡd*.

2) *Al-Mumta'a*, I, p. 126. Cf. *Muḡnī*, II, p. 126.

3) *Kifāya al-ashā*, n° 21, 22.

dans les écrits polémiques mohamétans¹. Depuis lors M. le D^r Schreiner, de Buda-Pesth, a fourni de précieux compléments² à l'histoire de ces tentatives au sein de l'Islam³. Le plus souvent ce sont des déclarations tout à fait générales des prophètes que l'on attrape de la façon la plus fantastique et dans lesquelles on introduit des allusions plus ou moins claires à Mohammed et à l'Islam à venir; sur quoi l'on affirme que les Juifs et les Chrétiens ont éliminé ces passages du vieux texte authentique de leurs écrits ou qu'ils les ont dénaturés en supprimant les expressions relatives à Mohammed et à l'Islam.

L'un de ces passages est une prophétie attribuée à Ésaïe, où quelques reminiscences positives de l'Écriture jointes à des enjolivements de haute fantaisie doivent fournir un portrait de Mohammed. Il y est dit entre autres choses : « Je la fortifie par tout ce qui est beau et lui dispense toutes les nobles qualités; de la *sakina* je fais son manteau et de la justice son vêlement » (paraphrase d'Ésaïe, xi, 31⁴). Nous constatons que *sakina* est pris ici dans une acception purement morale, uniquement pour désigner une qualité du caractère, comme expression parallèle à *bière* (justice, fidélité). De la même façon le poète Al-Kameji (mort en 744 ap. J.-C.) glorifie les membres de la famille

1) *Ueber mohammedanische Polemik gegen Aht-ai-Kisch*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXII, p. 313 sqq.

2) Schreiner, *Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedianern*, ibid., XLII (1888), p. 625 sqq.

3) Aujourd'hui l'un de ces ouvrages polémiques et apologistiques de la littérature mohamétane est imprimé : *Disputation pro religione Muhammediana cum adversariis Christianis*, éd. F. J. van den Haeg (Leyde, 1800). Il fut composé par Abû'l-Faiz al-Mûliki en l'an (555 de notre ère).

4) En arabe aussi la métaphore qui assimile les qualités bonnes ou mauvaises à des vêtements est extrêmement fréquente. Il suffira de citer, outre de nombreux exemples que nous pourrions alléguer, le passage du Koran (Sur., vi, 35) : *Abdûl-lakur* = « le costume de la piété » *fi'akr al-illa et-hakr* traduit littéralement de ses tourments du langage dans son commentaire à propos de LXXX, v. VIII, p. 350.

5) Al-Farâhidî, *Arâ'is al-amsâliq* (Légendes juives des Mohamétans), Le Caire (1297), p. 348. — Ici Zûfi, *Chefr al-bihar bi-hayr al-bihar* (cet ouvrage contient au grand complet tous les passages de la Bible empruntés par les Mohamétans), lithographié au Caire en 1280, p. 23.

du Prophète en disant qu'ils sont des *akla-l-samihati fi-l-mahabbati*, des *akla-l-salwati fi-l-mahfafi*, « gens de la générosité en temps de misère, gens de la *sakna* dans l'assemblée »¹.

Dans cette même acception le mot est employé particulièrement souvent en corrélation avec le terme *wasêd* (dignité). Le poète Al-TÂT intervient dans un de ses poèmes auprès du khalife abasside Al-Mu'awzim (833-842 de l'ère chrétienne) pour que celui-ci choisisse comme successeur au trône le prince Al-Wâthiq :

qasw = fi-sâhâ siraw ra'atâ
wajjâhâkâ tasâfâtâ manqâdirâ,

« afin qu'il exerce la miséricorde en tout pays et qu'il les gouverne avec *sakna* et dignité »². Non seulement cette qualification est appliquée fréquemment à des personnes saintes et pieuses, auxquelles on attribue *sakna wa-wasêd* (par quoi il ne faut pas entendre une sorte de *simê*, comme je l'ai prétendu jadis)³, mais encore elle sert souvent à qualifier des lieux saints, pour désigner leur caractère d'« endroit consacré », « inspirant un saint respect », notamment à propos d'un tombeau de saint⁴.

II

Toutefois cette signification abstraite du mot *sakna* ne doit en aucune façon être considérée comme primitive. À une époque antérieure à celle où se sont formées les sentences du Hadîth que nous avons signalées — qui devrait déterminer cette époque d'une manière plus précise ? — on ne voyait pas ou la *sakna* un état subjectif de l'âme ou une qualité intérieure de l'homme moral, mais bien plutôt quelque chose de *réel*, d'objectif, extérieurement *si-*

1. Lisân al-'Arab, t. 7, (ib.), XII, p. 21.

2. Ibn Hâmil al-Kayrawân, *Al-wasêd fi ma'rifati al-ah'w*, éd. de Fâris, p. 33, 5.

3. *Breve de l'Histoire des Religions*, II, p. 271 (1839). Il y a d'autres explications pour désigner le *simê*. Je me propose de revenir sur la question dans cette Revue.

4. Ainsi dans la description du puissant tombeau de Joud à Al-Sûl, *Zelt-schicht der deutschen Palästina-Forschung*, II (1879), p. 45, 29.

sible et se manifestant d'une façon sensible. Un témoignage caractéristique de cette plus ancienne conception se trouve dans un récit du *hadith* qui nous est parvenu en différentes versions, concordantes néanmoins pour ce qui est essentiel. Je crois qu'il est décisif pour la solution de la question : Que se représentait-on, aux temps les plus anciens de l'Islam, par la *sakina* que Dieu fait descendre sur son Prophète et sur les vrais croyants ?

« Un homme, nous est-il dit dans un *hadith* du « compagnon » Al-Barâ' b. 'Azîb, lisait la surate *al-Kahf* (la chap. xviii du *Koran*, où figure la légende de la persécution de Djinns et des Sept Dormants) ; à ses côtés était son cheval, attaché par deux anneaux. Tout à coup l'animal commence à s'agiter. On vit un nuage entourer le lecteur du *Koran* (*logauhattha sahba*, — *la-bâba au sahba qashajatha*) et s'approcher de lui de plus en plus. Le matin il se rendit auprès du Prophète et lui raconta ce qui était arrivé. Alors le Prophète lui dit : Cela, c'est la *sakina* qui est descendue à cause du *Koran*. » Tel est le récit que nous rapportent Buchâri, *Kutûb al-munâzib*, n° 25¹ (éd. Krehl, II, p. 407), *Kutûb fadhîl al-Kur'ân*, n° 11 (éd. Krehl, III, p. 399) et Al-Tirmidî, II, p. 143 d'une façon entièrement concordante pour le fond, avec des variantes de forme sans importance. À noter seulement chez Al-Tirmidî la forme : « la *sakina* qui est descendue avec le *Koran* ». »

Ailleurs toutefois il faut relever des variantes qui modifient quelque peu le contenu du récit. Al-Buchâri, *Kutûb al-tafsîr*, n° 258 (éd. Krehl, III, p. 334) donne une version, d'après laquelle le lecteur du *Koran* lève les yeux, mais ne voit rien (*fatawara wa-lam yara shay'an*) qui pût causer l'agitation du cheval. De même nous trouvons chez Al-Buchâri, *Kutûb fadhîl al-Kur'ân*, n° 15 (éd. Krehl, III, p. 406), une histoire analogue, rapportée aussi dans *Usûl al-gâba*, I, p. 92, sous le titre de : *Rûb mizâl al-sakina*

1) Dans ce passage, qui doit certainement être considéré comme un développement du récit plus simple, le spectateur du *Koran* prononce la formule de salutation, le *sakina*, à la vue du nuage. Il y a aussi quelques autres adjonctions qui une comparaison fortuite des textes fait ressortir.

2) Voir aussi, Al-Damiri, I, p. 293, a. v. *siha*.

wa-milâ lât inda kird'ar al-Kur'da = De la descente de la valée et des anges pendant la lecture du Koran. » Le compagnon Usaj b. Hudajr raconte ici, qu'une nuit, comme il récitait la surate *al-Bakara* (sur. II), son cheval, attaché à ses côtés, commença tout à coup à s'agiter. Lorsqu'il interrompit sa récitation, le cheval se calma aussitôt. La même scène se reproduisit autant de fois qu'il repêta ou cessa la récitation du texte sacré. Son petit garçon, Jahjâ, était dans son voisinage. Craignant que le cheval, dans son agitation, ne fit mal à l'enfant, il attira le petit auprès de lui et leva les yeux au ciel afin de ne plus voir le cheval. Le matin étant venu, il raconta au Prophète (ce qui lui était arrivé durant la nuit)..... Celui-ci l'encongrâta à continuer sa récitation du Koran, malgré la crainte qu'il avait que le cheval agité ne fit mal à Jahjâ. « Je levai les yeux au ciel et voici quelque chose comme un nuage on se trouvait comme des objets lumineux (*mihl al-nillat fha amthalat-mawdih*). Je m'en allai de manière à ne plus voir l'apparition. Le Prophète me dit : Ce sont les anges, qui à l'ouïe de la voix s'approchant, si tu continuais la récitation, ils viendraient (si près) que tous les hommes pourraient les contempler et qu'ils ne pourraient pas se soustraire aux regards humains. »

Ici nous avons enfin une image véritablement saisissable de ce que l'on se représentait par la *sakhs* à l'époque de la formation de cette légende. Elle concorde le mieux avec ce que les premiers Muhumétans ont pu apprendre de leurs instructeurs juifs au sujet de la *shekhina*, d'après *Exode*, xxiv, 16 sqq. : xx, 34 sqq. ; *Nombres*, ix, 15 sqq., etc.

III

Nous avons déjà dit comment dans la surate II, v. 213, même les exégètes mohamétans du Koran doivent reconnaître que *sakhs* est quelque chose de réel, extérieur à l'âme humaine, que Dieu envoie à ses élus. Toutefois on s'est efforcé d'imposer ici encore le sens de : *paix intérieure, sécurité* : c'est la présence de l'arche qui est alors censée provoquer cet état de l'âme. Mais déjà

le plus ancien créateur du Korm, Ima 'Ahhâb, a déclaré : « toute *sakina* dans le Koran signifie « repos », excepté dans la surate de la *Nacht*¹. » On a imaginé les histoires les plus prodigieuses pour expliquer ce qu'était la *sakina* déposée dans l'arche de Noûh. Je n'en veux citer qu'une seule : la *sakina* aurait été un monstre hybride, avec une tête de chat en émeraude et en hyacinthe, avec deux ailes. La présence de cette image dans la camp des Hébreux leur assurait la victoire. L'association de la *sakina* et de la figure du chat se retrouve aussi dans un épisode de la biographie traditionnelle de Mohammed. On sait que deux anges purifièrent le cœur du Prophète et lui imprimèrent le sceau prophétique. « Alors — c'est le Prophète lui-même qui le raconte d'après la tradition — l'un des anges appela la *sakina*, sous la figure d'une chatte blanche, et elle fut introduite dans mon cœur, (*thamma da à bi-saknaati ka'annihâ wağh harratun bejda a fa n-dchilat kalbi*)².

Pour comprendre cette étrange représentation, il est nécessaire de la rattacher à un ordre d'idées plus général dont elle dérive. La légende islamique, s'inspirant sans aucun doute d'anciennes conceptions païennes, a prêté des formes animales aux puissances surnaturelles qui environnent ou accompagnent les hommes. Le paganisme arabe se représente les gins sous les formes les plus diverses d'animaux sauvages³, on les associe tout au moins avec elles⁴.

1) Ullat Geiger, I, 2.

2) *Al-Kaṣafāt*, VII, p. 69. — *Leṣṣa al-'Arab*, XV, p. 224, 2. v. 17; XVII, p. 76, 2. v. 124. D'après quelques auteurs la *sakina* est un violent vent d'orage à deux têtes. C'est avec l'aide de cette «dém» qu'Abraham construisit la Ka'ba à La Mecque. Cf. Grunbaum, *Neur Beiträge zur semitischen Sprachkunde* (Leipzig, 1903), p. 199.

3) Les meilleures informations sur ce point se trouvent dans les *Lectures on the religion of the Semites* de W. Robertson Smith (Edimbourg, 1889), I, p. 130 sqq.

4) Voir Wellhausen, *Recht arabischer Heidentümer* (Büdingen und Vörsching, III), p. 137. Il semble que le regard ait été semblable, tout spécialement comme le montrent les gins. C'est pour cela que les Arabes ne lui faisaient pas la chasse. Ils croyaient que la chasse au regard entraînait comme punition des dommages dans leurs biens. Cf. Al-Bamart, 2. v. 200, II, p. 23. Cette représentation n'est peut-être qu'une expression mythique de l'idée que les gins ont des apparences humaines. Elle ressort à un vers de l'Ad : *wa-kal-latin mithli*

Ce genre de conceptions n'a pas perdu sa valeur dans l'Islam. Elles s'y produisent naturellement sous une forme appropriée aux éléments de la religion nouvelle.

Il y en a un exemple très remarquable dans un autre épisode de la biographie de Mohammed¹, dont voici le résumé : Un Bédouin de la tribu d'Irâsha amena des chameaux au marché de La Mecque pour les vendre. Il trouva acheteur en la personne d'Abû Gahl (l'ennemi acharné de Mohammed), mais celui-ci différa toujours de le payer. Quand le Bédouin commença à perdre patience, il en appela à l'assemblée des Koréjshites pour qu'elle l'aider à obtenir l'argent qu'Abû Gahl lui retenait. On l'adressa à Mohammed (qu'il ne connaissait pas encore). Celui-ci l'accompagna à la demeure du débiteur réfractaire. Mohammed frappa à la porte et réclama d'Abû Gahl qu'il fit droit à la requête du pauvre Bédouin. L'adversaire enduré de Mohammed, en le voyant, devint tout pâle, se troubla et promit d'apporter incontinent l'argent au Bédouin. Et il le fit. Les compagnons d'Abû Gahl furent remplis d'étonnement de ce que Mohammed put exercer une telle action sur son adversaire généralement inflexible : « Malheur à toi ! qu'est-il advenu de toi ? par Dieu, jamais nous n'avons vu ce que nous constatons maintenant chez toi ! » A cela Abû Gahl répondit : « Je ne sais pas autre chose, sinon qu'il a frappé à la porte de ma demeure, que j'ai entendu sa voix et que je fus saisi d'angoisse ; je sortis vers lui et voici ! sur sa tête était un chameau mâle ; jamais je ne vis à un chameau un front, un dos et des dents semblables à ceux de cette bête. En vérité, si je m'étais racimé, l'animal m'aurait dévoré. »

Ainsi la puissance irrésistible exercée en cette circonstance par Mohammed sur Abû Gahl est attribuée à la présence, sur la tête du Prophète, du chameau inviolable aux autres. La puis-

¹ *ahîrî l-âharî mekshakîn, al-ginnî bâ-jahî. H. 12/37361 shu'ala* : « J'ai parcouru maintes contrées désertes, combables en des dunes bouillies ; c'est là que les gins dans la nuit perçurent des bruits. » (Ibn al-Arabî, s. v. 144, IV, p. 145, 1). Sur la conception du diable avec le dos d'un chameau, voir Schweitzer, *Die Waffender alten Araber* (Leipzig, 1896, p. 255).

² Ibn Hishâm, *Kitâb Leben Muhammed*, éd. Wüstenfeld, p. 257-258.

sance invisible qui l'accompagne est conçue sous la forme d'un vigoureux animal.

Le chat en particulier est mis en relation avec les forces surnaturelles. Le poète persan Ta'abbata sharran, dans la description de sa lutte avec la *Ghâl* à laquelle il tranche la tête, s'exprime ainsi : « *idd ajdai fi rā' e kabli* » kara sil-hirri *mašhābi-l-hudai*, elle avait des yeux dans une horrible tête, comme la tête d'un chat, avec une langue fendue. »¹ De même, dans la légende manichéenne, le chat est une des formes animales de Satan². Nous venons de voir que ce ne sont pas seulement des puissances nuisibles et hostiles, mais aussi des forces favorables et bienfaisantes qui apparaissent sous forme de chat. Ce double rôle du chat, comme incarnation de puissances salutaires et de puissances nuisibles, selon qu'il s'agit d'un chat blanc ou noir, se retrouve encore dans les croyances et les superstitions d'autres groupes de peuples, ainsi que l'a montré M. Angelo de Gubernatis³.

IV

Sans prétendre attribuer une certitude absolue à nos conclusions, nous pensons qu'il est possible de se fonder sur les données précédentes pour reconstituer l'évolution de la notion de *sakina* dans l'Islam, en ces termes. A l'origine, elle implique quelque chose de matériel et de visible, en quoi se manifeste la présence de puissances supraterrrestres. C'est là ce qu'il faut entendre par ce mot dans les passages du Koran. La *sakina* accompagne les troupes invincibles envoyées par Dieu et enveloppe les adorateurs sans l'effort. A ce point de vue la *sakina* introduite dans les croix pour

1) Agout, XVIII, p. 210, 22. Cf. Robertson Smith, l. c., p. 121 note 2.

2) Sur Shagha ou bien une serpent, voir l'essai de M. G. van Vloten dans *Freethumbel van Prof. M. J. de Gooijer* (Leyde, 1891), p. 20-43 : *De uitdrukking as-sakina en-ruh en het demonische bij Moed. Satan se presente à Mohammed sous forme d'un chat. Al-Dawūdī, II, p. 109, 115, s. v. Sakr.*

3) *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*, ch. en [allemand allemand], Leipzig, 1879, p. 388 sqq.

seule soulever quelques difficultés d'interprétation. Plus tard, et en corrélation justement avec ce dernier passage, s'élabore l'idée que la *sakina* n'est pas quelque chose d'extérieur, de visible, de matériel mais un état intérieur de l'âme provoqué en l'homme par Dieu. Par là la conception de la *sakina* s'est complètement détachée du sens original qu'elle avait en tant que représentation empruntée à la tradition juive et, d'autre part, cette transformation a ouvert la voie à l'emploi du mot par la mystique et la théosophie mohamétanes comme équivalent de *nâr fi-l-kalb*, c'est-à-dire dans le sens de : *illumination intérieure*.

Enfin, il est vraiment digne d'attention que, malgré l'usage et l'application entièrement arabes du terme *sakina*, l'origine juive du mot est reconnue sans arabages par quelques auteurs. Un seul exemple tiré des passages du Hadith qui peuvent entrer en ligne de compte suffira ici. Il ne se trouve pas, à ma connaissance, dans les recueils jouissant d'autorité canonique, mais cela ne diminue pas sa valeur pour l'usage que nous en faisons : « L'Envoyé de Dieu s'exprima ainsi : La vérité fut mise sur la langue d'Omar et dans son cœur. — Et 'Alī mentionne que l'Envoyé de Dieu a dit : Nous ne tenons pas pour invraisemblable que ce soit la *sakina* qui parle sur la langue d'Omar (*on al-sakina tantū 'alī lida 'Omar*)¹. Je considère cette formule de louange, inventée pour célébrer 'Omar, comme une copie littérale d'une sentence juive qui se rapporte à Moïse, d'après laquelle la *she-kina* parle de la gorge de Moïse » (*mittōkh gerōnō shel Mōshēh*)².

Cette tradition devait servir — peut-être avec une intention de polémique contre les Shītes — à rapprocher le rang d'Omar de celui du Prophète. Ne fait-on pas dire à Mohammed avec le même but : « S'il y avait encore un prophète après moi, ce serait certainement 'Omar » ! — Et dans une autre déclaration apocryphe,

¹ Al-Bagawi, *Mawāliḥ al-Imam* (Le Caire, 1794), II, p. 196. Cf. Al-Baḥāḥ, dans *Al-Zuhd* etc. Muḥṣaḥ, I, p. 123.

² Je ne parviens malheureusement pas à retrouver la source la plus ancienne de cette tradition universellement connue. Des islamistes de nos jours n'ont pas non plus pu me l'indiquer. Je remercie d'ailleurs celui qui voudra bien me la signaler.

Et Al-Tirmidhī, *Saḥīḥ*, II, p. 221. — Cf. *Muhammedische Studien*, II, p. 105.

Il est dit qu'Omar ressemble justement à Moïse¹. Il n'y a donc rien d'étonnant à entendre que la *sekha* parle sur la bouche d'Omar. Sans doute, aucun Mohamétan strict ne pourrait accorder que *sekha* ait ici le même sens que le mot *schekha* dans la phrase rabbinique correspondante, que se soit Dieu lui-même qui parle par la langue d'Omar; car cela équivaldrait à élever Omar au rang de prophète. Mais pour nous, ce qui seul nous importe dans cette étude, c'est de constater cette imitation et cette application de la phrase rabbinique par les Mohamétans.

IGNAZ GOLDBERGER.

1) *Al-Dakaki, Mirata al-C'adid*, I, p. 40 basst.

MARTYRS DE NEDJLAN

AU PAYS DES HOMÉRITES EN ARABIE

(522-525)

I

Les chrétiens persécutés de Nedjran, dans la première partie du vi^e siècle, ont éveillé le plus vif intérêt chez les princes chrétiens de l'Orient, parmi les Églises d'Arabie, de Syrie et d'Éthiopie, pour ne compter que les plus voisins du pays des Homérites ou Himyarites. Les communautés des moines orientaux renaissent de la louange des martyrs et des invectives contre les persécuteurs. La lettre attribuée à Siméon de Beth-Arshan, authentique ou non, mais pleine de faits réels, en est la preuve incontestable. L'évêque Jean d'Éphèse ou d'Asie, Jacques Baradès, ardent sectateur d'Évrychus, Malala, Théophanes, Théodore le Lecteur, etc., contemporains de ce fait historique ou postérieurs à lui, s'en sont occupés, et quelques-uns passionnément. Procope et Cosmas en ont parlé comme d'un point intéressant l'histoire politique des empereurs et des rois voisins ou alliés. Plusieurs historiens arabes ont raconté et commenté à leur manière les événements dont une ville himyarite et chrétienne avait été le théâtre; il le fallait, puisque Mahomet lui-même en avait consacré le souvenir dans ses *surates* LX^e et LXXV^e du Coran.

Il n'est pas rare de rencontrer des versions différentes ou contradictoires, parmi tant d'auteurs divisés par leurs croyances, leurs intérêts ou les exigences de leur patriotisme. La distance des lieux et des temps aura encore accru ces divergences; aussi ne faut-il pas s'étonner si les critiques modernes professent, à l'égard des persécutions dont Nedjran a été le théâtre, des opi-

nions diverses. Les Allemands Schraetor et Nordhake, pour ne parler que des plus modernes, les Français Halévy et Duchesne, parmi nos professeurs les plus distingués, reproduisent de nos jours les divergences de leurs prédécesseurs, sans rien enlever, pourtant, au fond des récits du *vi^e*, du *vii^e* et du *viii^e* siècle; c'est pourquoi le savant Italien Ignazio Guidi, qui a consacré un travail magistral au document principal de cet événement, admet comme un fait certain que la légende arabe repose sur une tradition locale et que, seul, l'épisode de la femme (Rouma ou Roumi) est emprunté à des sources syriennes (Halévy, *Recherches bibliques*, 9^e fascicule, p. 373).

Sans entrer déjà dans le cercle des différentes opinions et des difficultés qui en surgissent, disons tout de suite que la théorie de deux expéditions d'Illeshaas, roi d'Éthiopie, ou d'une seule contre Dhon-Nawas, souverain himyarite, ne constitue qu'un obstacle secondaire. Elle ne s'oppose pas à l'acceptation du fait en lui-même des massacres de Nodjrau, mais elle diminue la clarté de l'ensemble et des principales circonstances dont le fait principal demeure environné.

C'est pourquoi nous prendrons, dans la savante étude du professeur Halévy, le résumé du professeur Guidi, partisan du système des deux expéditions, sans nous engager sur ce point d'une façon définitive.

« Dhon-Nawas, dit-il, monte sur le trône vers 185. Soit par ses convictions religieuses, exaspérées peut-être à la suite de quelque acte de violence contre les Israélites commis à Nodjrau, soit par des raisons politiques, ou plutôt par ces deux causes ensemble, il suscita, l'an 523, une persécution contre les chrétiens qui étaient sous sa domination. Les faits de Nodjrau sont un épisode, sans doute le plus important, mais qui n'est certainement pas le seul de cette persécution. Cet épisode, raconté tout au long dans la lettre de Siméon et de là dans le *Martyrium Arctas*, etc., acquit une célébrité plus grande que la persécution générale et que les guerres entre le Yémen et l'Abyssinie, chez les écrivains et dans les livres qui dépendent, plus ou moins immédiatement, de la lettre de Siméon. Quant aux autres auteurs

qui, indépendamment d'elle et des notices locales de Nedjran, s'occupèrent de l'histoire générale du temps, il n'est pas étrange qu'ils ne parlent que peu ou pas de ces événements beaucoup moins importants peut-être que Siméon ne l'avait dit. Voilà pourquoi le silence (?) de Cosmas et de Procope me paraît ne rien prouver contre la véracité du fait, d'autant plus que ces deux auteurs s'occupent, incidemment, des choses de l'Abyssinie et du Yémen. Quoi d'étonnant que Procope, dans le court résumé qu'il donne au § 20, néglige de parler d'un épisode qui, de son temps, était bien loin d'avoir acquis la célébrité qu'il eut depuis? Et quant à Cosmas, parlant *sans doute* de l'expédition de 519, il est bien naturel qu'il ne mentionne pas les faits de Nedjran postérieurs de quatre ans environ. Puis, il est impossible que la légende, telle qu'elle est dans Métaphraste, etc., dérive des écrivains arabes; mais, lors même que nous ignorions cela et que nous ne connaîtrions pas la lettre de Siméon, il eût été encore beaucoup plus vraisemblable que les Arabes eussent emprunté leurs notices aux auteurs syriaques et, par leur entremise, aux Grecs, que le cas contraire.

Nous avons souligné, dans cet extrait, les mots *sans doute*, parce que Cosmas n'indique pas l'année 519 plutôt qu'une date postérieure, et que M. Guhl ne semble pas lui-même bien assuré du sentiment de Cosmas. On nous saura gré, probablement, d'apporter ici le texte même du vieil historien, qui se trouvait alors dans le voisinage d'Adoulis, en face du monument attribué par lui à l'un des Ptolémées.

« Cum antea annis abhinc plus minus viginti quinque, sub initium principatus Justinī, Romanorum imperatoris, istis in locis adesset, Elesbani, tunc Axōmitarum rex, bellum suscepturus expeditionem contra Homeritas in adversā sūmā arē positus, Adulis prefecto litteris mandavit ut exemplum inscriptionis Ptolemææ sellæ atque lapidis sibi transmitteret. » (*Cosmæ indicopleustæ opinio de mundo*, lib. II et seq. — *Collectio novæ Patrum et scriptorum*, traduction de Montfaucon.)

Les souvenirs de Cosmas remontent à vingt-cinq ans, plus ou moins, en arrière, vers les commencements du règne de Justin.

avons-nous le droit, alors, de nous en tenir à la date de 519 plutôt qu'à une époque un peu postérieure, telle que celle de 522 ou de 525? On verra plus loin combien il importe de ne pas s'arrêter à une date unique et absolue, dans la fixation des expéditions faites par le négus éthiopien contre le pays des Himyarites. Le lecteur verra par la même occasion et, comme plusieurs le croient, Cosmas ne fait qu'une allusion très éloignée aux luttes entreprises par Élébaas contre Dhon-Nawas. Nous pensons, pour notre part, que l'allusion est assez claire et que Cosmas, occupé de l'inscription célèbre d'Adoulis, n'avait pas à s'appesantir davantage sur des faits étrangers à son sujet et vieux déjà d'un quart de siècle.

Rapportons encore le récit résumé de Procope et voyons si un historien, soupçonné justement d'indifférence pour le christianisme, était tenu de souligner, d'une façon plus précise, les épisodes ou le fait principal de la guerre contre Dhon-Nawas.

« Procopius (lib. I *De bello pers.*, c. xx), loquens de gestis in Perside, anno 5 Justiniani, mentionem facit Helleshami — c'est ainsi que Procope et les Grecs écrivent le nom d'Élébaas — *Arumiliacum regis*; ait « cum christianis religionis cultorem eximium fuisse, et cum audisset Homeritarum non paucos gentes judæos, multos etiam gentiles, illius oræ christianis tributa supra modum imponere, eo bellum intulisse, et commisso proelio magnum Homeritarum numerum, ipsumque adeo regem vitam spoliasse, in ejus locum subrogato Esmiphæo, christiano et Homeritâ. »

Ce résumé, fait par Pagi et ajouté aux *Annales* de Baronius, vers l'an 522, fournit une mention suffisante des maux infligés par Dhon-Nawas aux chrétiens de Nedjran dont Élébaas fut le vengeur. Procope rappelle, surtout, les extorsions du prince homerite, et nous savons, par la lettre de Siméon, par les Actes du martyr d'Aréthas et les autres documents contemporains, de quelle façon Dhon-Nawas confisqua les biens des chrétiens et des églises du pays; dans l'espoir d'en finir plus vite avec une religion qui lui était odieuse. Procope, chrétien très douloureux, n'était pas tenu à signaler l'épisode de Nedjran, en rappelant le fait gé-

néral de la persécution; il lui suffisait de rapporter, d'une façon sommaire, ce qui avait signalé Eleashaas à l'attention des empereurs.

On n'a pas tenu assez du compte de ces deux témoignages de Cosmas et de Procope. Nous pouvons en dire autant des assertions de Caussin de Perceval relatives au judaïsme professé par plusieurs princes arabes du Yémen depuis la fin du ^{vi} siècle jusqu'à la domination des Abyssins sur une partie de l'Arabie Heureuse.

Ahou-Carib, dit Perceval (tome I, page 95, édition de la Bibl. Mazarine), voulut détruire Yathreb; mais deux docteurs juifs l'en empêchèrent par leurs discours. Le prince arabe, charmé de leur éloquence et de leur courage, se fit instruire par eux, et une partie des Himyarites se comporta comme lui. Cet événement eut lieu vers l'an 296 ou 300 environ.

Harith, qui régna de 320 à 330, fut un sectateur zélé du judaïsme comme Ahou-Carib (pages 141 et 142).

Marthad succéda à ce dernier, et rien ne prouve qu'il ne surent pas la croyance de ses deux prédécesseurs. Ce fut sous son règne, vers l'année 343, que l'empereur Constance envoya Théophile l'Indien prêcher la foi arienne chez les Abyssins et les Arabes du sud. En dépit des suppositions de quelques critiques modernes, rien ne démontre encore que Théophile ait réussi à détourner les Abyssins, récemment évangélisés par Frumence, disciple d'Athanasie, de la croyance orthodoxe, pour les ranger aux opinions particulières d'Arius et de ses sectateurs. Il nous paraît plus probable que les chrétiens d'Abyssinie, toujours en rapport étroit avec les patriarches d'Alexandrie, n'ont subi, dans la profession de leur foi, que les variations de la croyance et de la politique des métropolitains du second siège de la chrétienté. C'est ce qui demeure établi pour les doctrines d'Éutychès, de Dioscore et de Jacques Baradée, embrassées par les églises d'Abyssinie qui recevaient d'Alexandrie ou des monastères voisins le chef de leurs églises, en vertu d'une loi ou d'une tradition que l'Église abyssinienne suit encore aujourd'hui.

La lettre de Simeon n'a donc rien à redouter des témoignages

plus ou moins brefs de Cassien et de Procope. On peut y trouver des interpolations, des assertions hasardeuses ou des faits difficiles à concilier; mais déjà, avant même de la produire, nous savons que la persécution soufferte par les chrétiens de l'Yémen tient une place considérable chez les historiens du temps, et que les tentatives des princes himyarites vers le judaïsme remontaient, pour le moins, à l'aurore du iv^e siècle.

II

La question de savoir si les ariens ont été nombreux dans le sud de l'Arabie, soit à la suite des efforts de Théophile l'Indien, soit pour d'autres causes, ne laisse pas que d'avoir son importance pour le sujet qui nous occupe. Les ariens ont été, sans doute, des adversaires acharnés des juifs dans une foule de circonstances. Qui sait même si, pour répondre aux accusations des orthodoxes, ils n'ont pas exagéré souvent les haines confessionnelles de toute secte chrétienne à l'encontre des meurtriers du Christ? Quoi qu'il en soit, les ariens ont dû être nombreux dans le Yémen, si l'on s'en rapporte aux récits de Philostorge et de Métaphraste. Les monophysites y occupaient aussi une place considérable, comme le prouve la lettre à eux adressée, au temps de la persécution, par Mar Jacob, c'est-à-dire Jacques Baradée, apôtre du monophysisme, et non pas Jacques de Sarug, comme plusieurs le répètent. Celui-ci, en effet, est mort en 519, avant les massacres de Nedjan, tandis que Mar Jacob, ou Jacques Baradée, a vécu jusqu'à l'année 540, et même un peu plus. Les orthodoxes, c'est-à-dire les chrétiens soumis au concile de Chalcédoine, n'ont pu que se grouper, çà et là, soit à Nedjan, soit ailleurs, jusqu'à ce que la victoire des Abyssins sur les Himyarites eût fait prédominer en partie la foi d'Elesbeas, ou plutôt celle de Justinien, ami de ce prince, sur toutes les autres confessions chrétiennes du sud de l'Arabie. Ici encore, l'on se demande si le négus vainqueur était devenu orthodoxe, lui qui entretenait avec Timothée, patriarche d'Alexandrie, des relations si étroites et dont les peuples témoignaient tant d'attachement au

souvenir de Dioscore ? Il est cependant probable qu'Elésbaas, allié des empereurs orthodoxes, mais soumis à la suzeraineté ecclésiastique du patriarche d'Alexandrie, melchite intermittent, devint fidèle aux décrets de Chalcédoine, sans y regarder de trop près. Les populations chrétiennes, éloignées des centres de la politique ecclésiastique d'Occident ou d'Orient, ne prenaient souvent qu'une part très affaiblie aux passions et aux polémiques des évêques ou des moines. C'est ainsi qu'on a pu confondre l'action de Jacques Baradée avec celle de Jacques de Sarug, bien que ce dernier soit demeuré jusqu'à sa mort le champion résolu du concile de Chalcédoine.

On se croyait bon chrétien sur les plages lointaines, alors qu'on avait embrassé les sentiments d'Arins, de Nestorius, d'Én-tyches et de Mar Jacob, ou ceux d'Athanasse, de Cyrille et de Léon. Et pourtant les juifs avaientvalu, dans l'arianisme, comme une demi-victoire pour leur opposition acharnée à la divinité du Christ. Persécutés par les ariens comme plus tard par les sectateurs de Mahomet, ils se consolait par la pensée que leur sévère monothéisme triompherait, malgré tout, dans une grande partie du monde ; et c'est pour cela, probablement, que des professeurs et des critiques éminents ont pu avancer que les ariens de l'Himyar, alliés plus ou moins volontaires des juifs et de Ibou-Nawas, n'étaient pas demeurés étrangers aux violences d'un prince juif vis-à-vis des chrétiens jacobites ou orthodoxes.

Il n'est pas moins vrai qu'aux yeux d'un grand nombre les melchites ou orthodoxes, partisans des deux natures en Jésus-Christ, semblaient être des semi-ariens aux yeux des monophysites, et que ceux-ci, les plus nombreux en Syrie, en Égypte, en Abyssinie et dans une partie de l'Arabie, croyaient être les plus fidèles disciples du Christ, parce qu'ils n'admettaient en lui, depuis son union avec l'Esprit-Saint, aucun mélange avec l'humanité.

L'histoire de cet évêque cité par M. Halévy d'après Assmann (*Recherches bibliques*, 10^e fascicule, p. 433), ne peut se comprendre qu'à l'aide des réflexions ci-dessus. Théodora, épouse de Justinien et ardente monophysite, sait bien ce qu'elle fait en priant le chef arabe de Souakin de protéger la marche de l'évêque

jacobite vers Axum et de retourner quelque temps le prêtre melchite. Elle était parfaitement renseignée sur l'état d'âme des chrétiens d'Abyssinie. C'est pourquoi, l'évêque pauvre, arrivé le premier et reconnu pour un jacobite pur, est salué comme abuna, tandis que l'autre, riche et protégé par Justinien comme un melchite avéré, est repoussé en cette qualité et finalement mis à mort par les Abyssins, à cause des tendances de sa doctrine des deux natures vers une sorte de semi-arianisme.

Pour diminuer les effets de la mission de Théophile l'Indien dans tout le sud de l'Arabie, on a cherché à diminuer l'autorité de Philostorge et de Métaphraste. Le premier fut, il est vrai, un arien ardent et très disposé à exalter les travaux d'un apôtre de sa secte. Si, cependant, ses écrits historiques avaient manqué de valeur, pourquoi les ayant si sévère Photius aurait-il pris la peine de nous en conserver des parties remarquables dans un ouvrage à part et dans sa *Bibliothèque* (cod. 46)? Suidas et Valois n'ont-ils pas fait, comme Photius, grande estime de l'histoire de Philostorge, en recueillant avec le plus grand soin tous ses fragments épars? Quant à Métaphraste, nous savons toutes les critiques dont il a été l'objet, et, pourtant, à son époque, vers l'an 1000, il avait en Orient la réputation d'un critique sérieux, pour avoir élagué une foule de légendes de la biographie des saints. Si nous le rejetons de parti pris, qui nous restera-t-il le plus souvent? En tout cas, Métaphraste est un historien dépourvu de toute haine confessionnelle vis-à-vis de Philostorge et de Théophile l'Indien, et il est bon de savoir en que deux auteurs chrétiens, séparés par un espace de plus de cinq siècles, nous ont légué sur les travaux du célèbre envoyé de Constance vers les Églises de l'Abyssinie, du Yémen et des rivages du golfe Persique. Nous imiterons les Bollandistes, en recueillant des témoignages toujours utiles et nous réservant le droit de les contrôler.

C'est du livre II^e de l'*Histoire de l'Église* par Philostorge et dans le § 6, que Photius nous a conservé le récit de la mission de Théophile, envoyé d'abord vers Axum, capitale de l'Abyssinie, avec ordre d'aller convertir aux idées ariennes les chrétiens de l'Arabie méridionale, ceux de l'île Socotora et des Églises in-

laines, situées sur la rive droite du golfe Persique. Des auteurs ont prétendu que Théophile était né sur les côtes du Goudjerat, non loin de Dia : nous croyons qu'on a confondu, ici, un nom relativement moderne avec la première syllabe du nom de Socotora, Diomorès chez les Grecs. Mais le nom actuel ne serait-il pas une corruption du nom antique appliqué à cette île verdoyante, jeune et riche, par les marchands de la Grèce orientale ?

Que Théophile fût né à Constantinople ou dans une ville de l'Asie-Mineure, ses progrès semblent avoir été rapides dans l'intérieur de l'Arabie Heureuse. Sa fondation principale y fut l'église de Dhafar ou Zaphar, en admettant que le dh ou le z ne représentent pas, dans ce nom, le signe de la propriété ou du génitif, car le terme plus bref de Phare ou Phares se rencontre chez quelques auteurs. Fresnel a malheureusement le vocable de Dhafar, tandis que Niebuhr a prononcé Taphar (*Descr. de l'Arabie*, tome II). Quoi qu'il en soit, les soldats d'Elasbaas ne paraissent pas avoir pénétré jusqu'à cette ville, pas plus que vers Aden et les chrétiens de l'extrême sud, qui furent sans doute le théâtre des travaux de Théophile. C'est de là, en effet, qu'il s'embarqua pour aller visiter l'île de Socotora, que des auteurs ont baptisée encore du nom de Dihou. Des Arabes voleurs avaient fait probablement de cette grande île le siège d'une véritable piraterie. Ce fut après ses prédications de Socotora que Théophile pénétra jusqu'au fond du golfe Persique. Telle est du moins l'opinion des Hollandais, au § 1 de *l'Arabie ancienne et moderne*, et ils ont calculé que cette mission laborieuse de l'ardent arien a dû tenir entre les années 341 et 346, alors qu'Athanasie avait été expulsé d'Alexandrie.

Nous avons donné au personnage de Théophile l'importance qu'il nous semble mériter et que ni Photius, ni Métaphraste ne lui ont refusée. Ses travaux avaient développé l'arianisme dans un pays où les juifs et les gentils demeurèrent très nombreux jusqu'au temps d'Elasbaas et de Mahomet. Quoi d'étonnant alors, si en face de chrétiens jacobites ou melchites, les ariens ont favorisé, en quelque manière, les gentils et les juifs désireux de contribuer aux efforts et aux succès de Dhon-Nawas ?

Les Bollandistes, il est vrai, ainsi que Pagi, affirment que l'arianisme a été vaincu au pays d'Himyar après la mort de Constance. Ils n'assignent à ce fait aucune date assurée, et nous pouvons supposer, non sans vraisemblance, que la grande île de Socotora, dont les notables avaient demandé à l'empereur Constance un évêque missionnaire et causé ainsi la mission de Théophile, était demeurée un centre assuré et un secours puissant pour les Églises fondées par cet apôtre des idées d'Arius.

Les païens étaient nombreux, avons-nous dit, du sud de l'Arabie et, sur ce point, nous ne rencontrons aucun contradicteur. Mahomet les retrouve en aussi grand nombre. C'étaient, pour la plupart, des adorateurs des astres, mais ils mêlaient à ce vieux culte arabe et oriental d'autres pratiques polythéistes que le temple de la Caaba a longtemps conservées.

Quant aux juifs, ils n'avaient cessé de commercer avec l'Arabie entière, et probablement aussi avec les villes de la côte persique et indienne, jusqu'à la grande île de Ceylan, la Taprobane du monde grec et romain. Si l'on s'en rapporte aux historiens arabes et en particulier à Abulfeda, les Juifs auraient fondé une colonie importante à Médine peu après la destruction des Amalécites, au temps de Josué ou un peu après (apud Baillani, *Arabia vetus*). D'autres veulent que les grandes migrations des Juifs vers l'Arabie du centre et du sud n'aient eu lieu qu'après les expéditions de Nabuchodonosor. (Sacy, *Mém. de littér.* t. XLVIII.) Un passage de Théodore le Lecteur (*Hist. eccl.*, lib. II), que plusieurs ont opposé aux récits de Philostorge, nous donne, sur les juifs himyarites, une notion assez claire de leur situation vers le commencement du vi^e siècle. « La nation himyaritienne est soumise aux Perses et elle habite aux extrémités du monde connu. Au commencement, il est vrai, et à partir de la reine de Saba qui alla trouver Salomon, ils avaient été juifs; ensuite ils redevinrent gentils. Mais au temps d'Anastase (491-518), ils embrassèrent la religion chrétienne et reçurent un évêque. » Théodore fait ici allusion, probablement, à l'évêque Paul que Dhon-Nawas croyait encore vivant et qu'il fit déterrer à l'époque des massacres de Nedjran.

Antoine d'Abbadie partage l'opinion de Sary, Causain de Percival, que nous avons déjà cités, suppose plusieurs migrations des Juifs à Médine et aux environs. Il est vrai que Médine est loin de l'Yémen; mais la passion commerciale et voyageuse des Juifs leur a fait franchir des intervalles autrement considérables. Ne sait-on pas encore, par Josèphe et Philon, que les Juifs étaient fort nombreux en Égypte, en Nubie; et les Chroniques éthiopiennes n'ont-elles pas mentionné, à plusieurs reprises, l'influence des Israélites sur les affaires intérieures, quel que soit d'ailleurs le sens exact du terme *Falashas*, et l'extension de cette peuplade d'immigrés au centre et au sud de l'Abyssinie?

Le pays d'Himyar a donc reçu des familles nombreuses de Juifs, soit par Médine, soit par le bras de mer qui sépare les rivages de l'Éthiopie des côtes de l'Yémen. La lecture du Coran suffirait, à elle seule, pour montrer combien étaient nombreux les enfants d'Israël dans la plus grande partie de la péninsule arabique (Bolland., *Archæ cetivæ et indicæ*).

La lettre de Siméon de Beth-Arshan nous affirme que les Juifs et les gentils réunirent leurs efforts contre les chrétiens de Nedjran et des environs. Rien ne nous empêche de croire que les ariens, nombreux encore, aient pris une part au moins indirecte à la persécution, en haine des idées jacobites qui semblent avoir été en faveur à Nedjran comme dans plusieurs autres églises du pays d'Himyar.

Je sais que, sur ce point, je me trouve en contradiction avec les Bollandistes et la plupart des historiens catholiques. Il faudrait cependant ne pas se figurer que les efforts de l'empereur Anastase aient pu suffire pour amener à l'orthodoxie les chrétiens de Nedjran et d'ailleurs, ainsi que les Juifs au christianisme. Théodore le Lecteur n'a pas affirmé que l'évêque (Paul), établi par Anastase, ait obtenu ce résultat considérable, et par la lettre de Siméon, comme par les Actes du martyre de saint Aréthias et de ses compagnons, nous savons combien la foi chrétienne était déjà ancienne dans ces Églises, avant la lutte des jacobites et des Pères de Chalcedoine.

L'évêque Jean d'Asie ou d'Éphèse soutient, à la vérité, que le

négus abyssinien, Eléchass, doit être tenu pur de tout soupçon d'hérésie, mais il ne va pas plus loin; et pour savoir à quoi s'en tenir sur la proposition de foi, claire et distincte des chrétiens établis sur les deux rives de la mer Rouge, il sera bon de lire et de méditer le passage suivant de Lequien (*Orient christ.*), que les Bollandistes n'hésitent pas à citer dans l'histoire des martyrs de Nédjran. « Alexandrinorum pœnitentium cura et studio ad Christum adducti Homeritis illorum regimini subditi permanserunt; nil mirum igitur si ordinati et electi Alexandria ipsorum episcopi monophysa hæresim ex Egypta secum detulerunt in quâ etiam habuerat; atque ita incantatos greges sub commissos in lætamine captivos deduxerunt et tenerunt. » C'est donc en haine de ceux qui semblaient diminuer le Christ, en lui attribuant deux natures ou en lui refusant la consubstantialité avec le Père, que les chrétiens d'Égypte, d'Abyssinie, de Syrie et d'Arabie embrassèrent en masse le monophysisme. Ils croyaient également, en faisant ainsi, mieux combattre à la fois les juifs et les musulmans. Il ne faut jamais oublier ce point de vue si l'on veut s'expliquer l'attachement obstiné de plusieurs Églises d'Orient aux doctrines d'Eutychès et de Jacques Baradée.

III

Avant d'examiner les Épîtres de Siméon et de Jean d'Asie, plusieurs critiques apportent en premier lieu les témoignages de Jacques de Sarug et de Jean Psallès. J'ai déjà dit que Jacques de Sarug, mort en 519, avait été un évêque orthodoxe, très soumis au concile de Chalcédoine, et que la lettre adressée aux chrétiens de Nédjran par Mar Jacob devait être attribuée plutôt à Jacques Baradée, monophysite ardent. Nous donnons un fragment de cette pièce telle qu'on la trouve dans les *Recherches bibliques*, 7^e fascicule, page 378.

« L'auteur se réjouit des souffrances des chrétiens de Nédjran, ville des Himyarites, pour l'amour de Jésus-Christ... Ils doivent se féliciter du sort échue à leur ville de manifester la victoire de l'Évangile et d'enraciner la croix dans le pays des Himyarites par

leurs souffrances... Si des païens les persécutaient, il y aurait pour eux quelques moments de répit, maintenant que ce sont des Juifs, leurs maux sont bien plus intenses. Les païens haïssent les chrétiens parce qu'ils ne connaissent pas le Seigneur; les Juifs au contraire, en tourmentant les chrétiens, voudraient tourmenter le Christ lui-même. Ces diatribes violentes ne forment que la quatrième partie de l'Épître; les autres trois quarts contiennent une lettre destinée à insulquer la doctrine monophysite.

Les remarques de M. Halévy sur les expressions syriaques de cette lettre peuvent être acceptées, à la condition que le syriaque n'ait pas été pour les chrétiens de Nedjran la langue ecclésiastique par excellence. Car, alors, les Himyarites n'auraient pas trouvé étonnant que Mar Jacob se fût adressé à eux à l'aide de cette langue. Dans cette hypothèse très plausible, il n'est pas nécessaire d'admettre que les chrétiens de Nedjran aient été une ancienne colonie syrienne, implantée au pays d'Himyar. Pour les Juifs contre lesquels s'élève si violemment Mar Jacob, on peut admettre qu'ils l'étaient d'origine, si, surtout on se rappelle combien l'émigration des fils d'Israël avait été nombreuse dans cette partie du monde depuis les temps de Nabuchodonosor, ainsi que le veulent d'excellents auteurs. Et, cependant, en nous souvenant des conversions au judaïsme, si fréquentes en Arabie depuis les temps d'Abou-Charib, il semble bien difficile que, parmi les Juifs d'origine, il ne se soit pas trouvé un certain nombre de païens convertis. Mar Jacob les confond ensemble et n'aurait pu faire autrement.

D'après un grand nombre de critiques, la lettre de Mar Jacob remonte à l'an 519, l'année même de la mort de Jacques de Sarag. C'est pourquoi, indépendamment des doctrines qui séparent ces deux hommes, nous n'avons pas hâité à reconnaître la main de Jacques Baradée, dans l'épître adressée aux chrétiens persécutés de Nedjran.

Nous ferons une mention rapide de l'hymne de Jean Psaltes, composée en grec et traduite en syriaque vers l'année 525; hymne toute à l'honneur des martyrs de Nedjran dont il détermine le nombre et nomme l'illustre chef, Barith (Arethas). Jean

Psautier écrit à des Hanyarites et se lit sur la religion des persécutés (*Recherches bibliques*, page 382). Cette hymne nous intéresse surtout au point de vue des Actes du martyr saint Aréthas qui s'y trouve désigné comme le chef des chrétiens de Nedjman.

Arrivons maintenant à la lettre de Siméon de Beth-Arsham adressée à Mar Siméon, abbé de Gahula.

Donnons d'abord le début en entier : « Nous faisons de nouveau avoir à votre amitié que, le 20^e jour du 11^e Kanoun, qui est l'année 855 d'Alexandre — c'est l'ère des Séleucides ou des Grecs qui partait de l'an 311 avant J.-C. — nous sortîmes de Hirta de Naïman avec l'honorable Mar Abraham, prêtre, fils d'Enphrassé, qui a été envoyé de la part de Justinien, roi des Romains, auprès de Moundar, roi de Hirta, pour qu'il fit la paix avec les Romains, au sujet duquel nous vous avons entretenu dans notre première lettre. »

Avant de donner la suite, c'est-à-dire le résumé de la lettre si importante de Siméon, notons que la ville de Hirta est la même que celle de Hira, située en Irak-Arabi, distante de Cupha d'un espace de 3,000 pas, beaucoup plus éloignée encore de Nedjman. Disons aussi que Mar Abraham, délégué par Justinien, ou plutôt Justin, est le père de Nonnosus (Photius, *codex* 3), qui fut envoyé par Justinien chez les Éthiopiens, les Homériotes et les Sarrasins pour s'en faire des alliés contre les Perses. Quant à l'orthodoxie de Siméon, elle semble avoir été complète et sincère, ce qui ne l'empêchait pas de s'intéresser à des chrétiens persécutés, parmi lesquels il devait se trouver des fidèles attachés au conseil de Chalcedoine et beaucoup de monophysites incommuniés. Mar Abraham, délégué par Justin, prêtre et malchite indubitable, n'aurait pas accompagné Siméon dans une circonstance aussi mémorable, s'il avait douté de la croyance ou de la sincérité de l'abbé de Beth-Arsham.

Continuons le résumé de cette pièce importante. Siméon raconte qu'après un voyage de dix jours à la recherche de Moundar, roi de Hirta, il arriva au campement de ce prince, et que, là, ils furent insultés par les Arabes instruits déjà des événements de Nedjman, mais que leur douleur fut bien augmentée par l'arrivée

d'un ambassadeur du roi des Himyarites qui apprenait à Moundar de quelle façon lui, Dhon-Nawas, venait de traiter l'Eglise de Nedjran.

Le prince d'Himyar exposait, dès le début, comment il était devenu roi après la mort du prince établi par les Éthiopiens, et qu'il avait résolu de détruire les chrétiens de son royaume ou d'en faire des juifs comme lui. Il avait commencé par massacrer tous les Éthiopiens, noirs et blancs, laissés dans le pays; puis il avait mis le siège devant Nedjran ou Nagran. Dhon-Nawas, fatigué d'un siège trop long, obtint par un mensonge la soumission des chrétiens et il s'en vante auprès de Moundar. Cela fait, il raconte comment il a mis la main sur les trésors des églises, essayé mais en vain de faire apostasier les fidèles, mis à mort ou brûlé leurs chefs, leurs prêtres et donné des ordres sévères pour la recherche de ceux qui s'étaient enfuis.

Une allusion aux doctrines de Chalcédoine nous paraît évidente dans ces paroles de Dhon-Nawas aux chefs des chrétiens de Nedjran ou Nagran. « Les Romains ont maintenant reconnu que le Christ était un homme : pourquoi écoutez-vous encore après lui? » Il avait été décidé, à Chalcédoine, que la nature humaine était unie à la nature divine dans le Christ, et cela semblait réduire le Christ à une condition moins divine et presque humaine, à la joie des juifs, des ariens et au scandale des universitaires du concile.

Dhon-Nawas fait ensuite le récit des souffrances infligées aux religieux, à une grande dame de Nedjran et à ses enfants dont il n'a épargné les plus jeunes, d'après la loi du *Deutéronome* (xxiv, 6), que dans l'espérance de les faire apostasier à leur majorité. Il se vante, en terminant, de n'avoir pas laissé un seul chrétien dans son royaume et il prie Moundar d'imiter sa conduite et de garder ses faveurs pour les juifs.

Après avoir rendu compte de la lettre de Dhon-Nawas à Moundar, Siméon ajoute que l'ambassadeur du prince himyarite donna encore des détails qui le rendirent, lui et ses compagnons, pleins de douleur et de honte, mais dont il a cru devoir tirer parti pour mieux édifier son ami Siméon de Galuta. Il rapporte le discours étrange de Moundar aux chrétiens de sa suite et de son armée,

pour les engager à renier le Christ, en leur rappelant les persécutions exercées par les Perses contre les chrétiens et par les Romains contre les monophysites qu'il ne distinguait pas des autres chrétiens. Ce fut alors qu'un noble de l'armée rappela courageusement à Monadar que ses pères et leurs ancêtres avaient cru au Christ et qu'il le mit au défi de sévir contre lui et ses nombreux compagnons.

Siméon et Mar Abraham, étant retournés à Hira, apprennent des choses nouvelles sur les massacres de Nedjran. Ils envoient un messager pour s'assurer de la valeur de ces nouveaux récits, et ils se convainquirent, à son retour, de la vérité de ces faits supplémentaires. C'est alors que Siméon raconte la fière attitude des grands de Nedjran devant Dhou-Nawas et les belles réponses d'Aréthas (Harith), le premier d'entre eux. Harith reproche au roi ses cruautés; il lui rappelle que, depuis quatre-vingts ans, il sert le Christ et qu'il ne le reniera pas. Après avoir ainsi parlé et donné ses biens à l'Eglise, Harith est mis à mort avec ses deux cent quatre-vingts compagnons.

L'envoyé de Nedjran raconta aussi la mort d'un jeune enfant qui avait étonné et irrité Dhou-Nawas par ses réponses et ses paroles injurieuses pour sa qualité de juif. Ce messager rapporta enfin l'histoire du martyre de la fille aînée d'une grande dame, appelée Dacmini, que nous pensons être la même que Rama des Actes de saint Arétas, à cause de la ressemblance du *d* et du *r* dans les langues hébreu-syriennes. Cependant Siméon, ou l'auteur de la célèbre épître, semble donner le nom même de la mère à la fille aînée; ce qui après tout n'est pas invraisemblable.

A la suite de ces détails, données ou confirmés par le messager de Nedjran, vient la dernière partie de la lettre de Siméon. Cette partie nous semble avoir été ajoutée à la lettre elle-même; mais comme elle a joui d'une aussi grande autorité que le reste de l'épître, nous la résumerons comme il suit :

Ces faits nouveaux ayant été portés à la connaissance de Monadar — ce prince était peut-être revenu à Hira — Siméon et Mar Abraham en firent faire une copie qu'ils adressèrent à Siméon de Gabala, avec prière d'en donner connaissance aux saints évêques,

refugiés avec le Christ en Égypte. — Ces évêques ont tout l'air de s'être enivrés en Égypte pour y conserver leur foi monophysite — et ces évêques seront suppliés eux-mêmes d'informer le roi d'Éthiopie et les évêques de ce royaume afin qu'ils prennent à cœur les affaires des chrétiens himyarites. Les faits de la persécution de Nedjran seront aussi annoncés par eux aux Églises d'Antioche, de Tarse, de Césarée, d'Édesse, etc. Les évêques sont avertis de faire ici tout leur devoir, car l'auteur de cette partie de la lettre leur reproche, sans ménagement, leur lâcheté et leur avarice. Il ajoute que des prêtres juifs, venus de Tibériade, fomentent des rumeurs contre les chrétiens himyarites, et qu'il faut leur inspirer une crainte salutaire. « L'or judaïque passe partout, dit l'auteur, et l'amour des biens périssables est devenu terriblement fort chez les pasteurs des Églises chrétiennes. » Il faut noter ces sanglants reproches. Le scribe ou copiste de la lettre et de cette dernière partie raconte, en terminant, comment Dhon-Nawas, pris par les Éthiopiens, fut jeté à la mer et noyé comme une bête enragée, après quoi, un roi nommé Alpharna prit à cœur d'honorer la mémoire des martyrs de Nedjran. Il est probable que ce nom d'Alpharna a été défiguré ou glissé là par un copiste ignorant ou peu consciencieux, et que c'est Abreha qu'il convenait de lire.

Examinons, maintenant, les principaux reproches adressés à ce document célèbre, en vertu desquels on a nié non seulement son authenticité, mais essayé même de lui enlever tout caractère historique.

1. La première objection est tirée de la confusion entre les noms de Justin et de Justinien. On avoue, cependant, que cette confusion est assez ordinaire aux Orientaux. Pourquoi donc se servir d'une erreur de nom si commune à partir des deux empereurs pour infirmer la date de l'an 524, assignée à son voyage par Siméon de Beth-Araham ? Les Bollandistes n'ont pas ignoré cette difficulté et ils n'y ont prêté qu'une attention relative, en raison, j'imagine, des réponses déjà fournies par plusieurs critiques de valeur (Walchius, *Noë. romm. Soc. Gœtting.*, tom. IV, pars 2; Michailis, *Orient. exeg. Biblioth.*, tome VII, page 145). Les

Bollandistes aiment mieux assigner l'an 523 que 524; mais qu'importe cela à l'ensemble du document?

2. Le caractère véritable de Moundar ou Aloundar semble avoir été méconnu par l'auteur de la lettre, car Procope dépeint ce prince comme un ennemi acharné des Romains (*De bello persico*, II, 28) et comme un païen inflexible. Nous avons vu ne pas saisir comment ce caractère politique et religieux du roi de Hirta l'a empêché de tenir aux chrétiens de son armée, dans des circonstances difficiles, un discours assez modéré pour le fond et la forme. Ce même Aloundar aurait immolé à sa divinité, Ouzza, quatre cents nonnes ses captives! Il me semble que, pour accepter ce fait horrible, on aurait besoin d'une autre preuve que les annales recueillies par Land.

3. Jean d'Éphèse ou d'Asie est, dit-on, le seul auteur présumé qui attribue cette lettre à Siméon de Beth-Arham. Mais, alors même que Jean d'Éphèse n'en aurait pas connu ou reconnu l'auteur, ce manque de témoignage peut-il infirmer l'historicité de la lettre prise dans son ensemble?

4. Plusieurs petites difficultés sont soulevées contre cette lettre à un point de vue linguistique, à cause de certains termes arabes ou syriaques. Ces objections ont été faites contre des documents d'une importance plus grande encore et ne prouvent que l'ignorance ou la négligence des copistes et glossateurs.

5. Le silence apparent de Mar Abraham ou son inaction, alors qu'il était envoyé par l'empereur auprès de Moundar et qu'il lui appartenait de faire un rapport à son maître, a fait naître une difficulté nouvelle. Or, rien absolument ne nous dit que Mar Abraham, dès son retour à Constantinople et auparavant peut-être, n'aura pas envoyé à la chancellerie impériale un récit convenable des massacres de Nisibis. Combien de pièces précieuses ont disparu et ne reparaitront jamais! Le rapport d'Abraham a péri, celui de Siméon nous reste : tirons-en le meilleur parti.

6. Siméon et Mar Abraham n'ignoraient pas les mesures rigoureuses prises contre les monophysites, ainsi qu'on l'a dit; mais, par respect pour l'empereur et par ménagement pour les monophysites de bonne foi dont la Syrie et l'Arabie étaient remplies,

ils eussent mieux laissé parler Moudar et les autres. Encore une fois, où trouver la, une difficulté sérieuse?

7. Siméon n'a fait qu'entendre la lecture de la lettre écrite par Dhoo-Nawas à Moudar; il n'a donc pu se tromper et manquer de mémoire. Mais s'est-il imaginé, en partie, cet écrit de Dhoo-Nawas à Moudar? Ceci est une autre question. Dhoo-Nawas paraît avoir été une affreuse canaille, violent et illogique dans la poursuite de ses projets. On raconte des gens et des princes comme lui, à toutes les époques de l'histoire, chez les païens et chez les juifs, tout comme chez les chrétiens. La défection rapide des Himmurins, naguère soumis par la force aux Abyssins, s'explique aisément par la mort du chef que le négus Elezbah avait dû choisir avec soin. Un soulèvement général du pays a dû suivre cette mort, comme cela s'est vu ailleurs et de nos jours encore, dans les contacts des Européens avec les peuples de l'Afrique et de l'Extrême-Orient.

Sous terminons ici l'examen des principales difficultés soulevées contre la lettre attribuée à Siméon, prêtre et abbe de Beth-Anshan. Abandonnons, comme les critiques modernes les plus autorisés semblent le faire, la stricte authenticité de la lettre, mais retournons, avec soin, l'historicité de l'ensemble, alors même que nous y retrouverions la trace évidente de deux ou trois témoins. Les Actes de saint Aréthas sont inseparables de la lettre de Siméon et ce document en confirme le caractère historique. Le *xv*^e siècle et les suivants ont accepté les Actes de ce martyr, et le culte du saint personnage a passé de l'Orient en Occident. Canguis confirme sur ce point, le sentiment de Sirmond dans son *Synagoge*. « Car, dit-il, il est vraisemblable que la mémoire de saint Aréthas a commencé d'être célèbre dans l'église de Saint-Protais à Constantinople du vivant même de l'empereur Julien » (*Constantinop. christiana*, partie II, pag. 64).

Canguis, Sirmond et les autres auteurs cités par les Bollandistes affirment que c'est du typique de Saint-Sabas près Jérusalem que la mention du martyr de saint Aréthas a passé dans les églises grecques et dans les ménologes. Or, saint Sabas, fondateur du monastère, mourut en 332; il lui a donc été facile de connaître

le rapport de Siméon et les Actes de ce martyr qui ont toujours été jugés inséparables du document principal venu jusqu'à nous, sous le nom du prêtre de Beth-Arsham.

Ludolf s'est étonné de n'avoir pas rencontré le nom de saint Arsham dans les ménologes des Coptes et Selden a fait la même remarque (*De synedris Hebr.*). On pourrait croire cependant, que le nom du martyr Waris qui se lit le 26 octobre et le 23 juillet doit être le même que Huras ou Hirut du Synaxaire éthiopien : « Celebratur hodie martyrum civitatis Negrae et S. Hirut patris eorum, quod contigit anno quinto Iustini imperatoris; Hierosolymis patriarcha Joannes; Alexandria Timotheus et Antiochia Kephraeus; ac in Ethiopia regnante Caleb quem etiam Elishaan vocant. Regnavit tum in Sabaea (id est in Himyar, Bomerculae) Iudaeus quidam nomine Phineas » (Ludolf, *Comment. ad Hist. Ethiop.*, page 235, édition de Francfort-sur-le-Main, 1691).

Ce nom de Phinéas ne doit pas surprendre, car il revient à l'appellation *Ph* ou *Phi*, particule copte équivalente à *Dus* des Sabéens ou Homérites; la suite du nom est *Near*, écrit *Nasoes* chez les Arabes. Les Syriaques avaient même écrit *Damon*, d'où les Grecs ont tiré leur *Damian*. On voit combien est facile et déplorable pour la critique de l'histoire cette transformation vicieuse des noms originaux. M. le professeur Halévy a très bien montré, à cette occasion, comment Adala et Aidog s'appliquent à la personne de Caleb, Elishaan (Atsbeha), pourvu que Adala et Aidog soient comparés, dans les diverses écritures, au terme de Aidoul (Aidoulis) qui était la place principale du roi Caleb sur la mer Rouge en face la côte sabéenne et le pays d'Himyar. C'est encore ainsi que nous avons la Alpharas pour Elabreha, nom du prince établi en Himyar après la mort du persécuteur. Esmamal, père de la belle Daoumi ou Raouma, serait là pour Esmaphai (Esimphaios de Procope). Les vieux documents fourmillent, comme on le sait, de ces altérations.

IV

Il est temps, enfin, de faire suivre la lettre de Siméon du récit de l'évêque Jean d'Éphèse ou d'Asie. Nous y trouverons une oc-

raison nouvelle ils remarquent les différences profondes établies par les historiens du temps, théologiens et parfois sectaires, entre les confessions qui se partageaient alors la grande Église chrétienne.

Jean d'Éphèse et plus tard Jean Malais, historien ecclésiastique de l'époque dite byzantine, se sont servis du document attribué à Siméon de Beth-Arsham. Avant de citer cette pièce, ils ont donné une sorte de précis historique que nous résumons, tout d'abord, et que nous apprécierons ensuite.

« Il arriva, vers ce temps, que les rois de l'Inde furent en guerre l'un avec l'autre » — ce nom de l'Inde est ici appliqué à l'Éthiopie et à l'Arabie du sud, selon l'usage de la plupart des historiens des derniers siècles avant Jésus-Christ et des premiers du I^{er} siècle vulgaire, — « puis avec un autre roi d'Himyar nommé Dimionn. » La cause de cette deuxième guerre avait été fournie par ce Dimionn qui arrêtait et mettait à mort les marchands romains qui se rendaient jusqu'au sud de l'Arabie, vers le pays des Himyarites. Dimionn faisait cela pour venger les Juifs maltraités ou tués par les Romains. Tout commerce cessa ainsi avec le nord, et le roi d'Éthiopie, irrité, déclara la guerre au prince d'Himyar.

« Le roi des Éthiopiens, nommé Aidoug, fit venir de se faire chrétien » Il remporta la victoire sur son ennemi. Ayant vaincu et tué Dimionn, le roi Aidoug ou Aidog voulut accomplir son vœu et demanda à Justinien, un évêque et des prêtres. Un saint moine appelé Phirmonnara (Paramonarius) leur fut accordé comme chef de la mission et reçu avec ses prêtres d'une façon empressée par Aidog qui demanda alors le baptême. Une foule d'églises furent bâties à cette occasion.

« Les Juifs du pays d'Himyar reprirent courage après la mort du prince établi chez eux par Aidog, et firent périr un nombre considérable de chrétiens, comme plusieurs l'ont témoigné et en particulier le bienheureux Siméon. » — Suit alors la lettre du prêtre de Beth-Arsham dont nous avons donné plus haut le résumé.

Le lecteur aura remarqué le nom de Dimionn ou Dimion dont les Grecs ont fait Damian. C'est ainsi que les Syriens avaient

traduit le nom sabéen de Dhon-Nawas (celui qui a de beaux cheveux). On trouve aussi Duman chez plusieurs auteurs.

Les Bollandistes se demandent si ce Dhon-Nawas ou Nawas n'a pas été incité par les rabbins juifs à la persécution des chrétiens et ils citent à ce sujet Schultens *Empire des Séleucides*, page 79, qui a trouvé cette opinion dans l'historien arabe Hamis d'Isfahan.

Les Bollandistes ne sont pas certains que le moine Phirmounara ait été destiné à l'Éthiopie plutôt qu'à l'Arabie du sud; car depuis longtemps l'Éthiopie jouissait d'une organisation ecclésiastique complète, sinon à partir de saint Frumence, du moins après le passage de Théophile l'Indien, si nous devons ajouter foi à Métaphraste et à Philostorge. On serait même tenté de retrouver, dans l'apôtre Faymoum, dont le Tiberite ou Tihri, écrivain du ^x^e siècle, a lu les travaux chez l'Arabe Ibn Khalikoun, le missionnaire à la voix duquel Nedjraa devint définitivement chrétienne. Ce Faymoum eut un disciple remarquable appelé Abd Allah chez les Arabes, et Walchius n'est pas loin de croire que cet Abd Allah et saint Aréthas ne font qu'un (*Navi eumia. Soc. reg. Gœtting.*, tome IV, page 2). Walchius suppose même que les Hanyarites ont eu des évêques longtemps avant Faymoum ou Phirmounara, et ce fait ne serait pas impossible, si l'on se rappelle l'importance de la mission de Théophile.

Le nom d'Aïdog, donné à Elechama par Jean d'Éphèse, celui de Adas attribué à ce prince par Théophane, sont la même que celui de Adas chez l'historien Jean Malala. Un savant critique, nous l'avons dit plus haut, a retrouvé dans Aïdog le nom d'Adoulis, de même que dans un autre endroit de Jean d'Éphèse, il croit devoir lire Akoumoum au lieu de Akoumdoum, car alors nous avons deux grandes villes éthiopiennes Axum et Adoulis dont les rois se font la guerre avant de se réunir contre Dhon-Nawas ou Duman.

Restent la conversion et le baptême du roi Aïdog (Elechama) par les soins de l'évêque envoyé de la part de Justin ou de Justinien — Jean d'Asie et Malala confondent ces deux noms. — On ne peut admettre qu'à cette époque le souverain de l'Éthiopie fût

un païen, car nous sommes en 528 environ. De quelle conversion Jean d'Éphèse ou d'Asie, monophysite probable, a-t-il voulu parler? En nous souvenant de quels yeux les monophysites ou jacobites regardaient les melchites qui diminuaient la divinité du Christ par la coexistence des deux natures, nous comprenons que le passage de l'orthodoxie melchite à la profession de foi jacobite ait semblé être une conversion véritable accompagnée d'un second baptême. La même explication peut être fournie, s'il s'agit d'un prince arien dont les prédécesseurs auraient été dociles à la voix de Constance et de son missionnaire Théophile.

Procopé affirme, à la vérité, que Aidôz était païen, tandis qu'Elieshaas était un ardent chrétien. D'un autre côté, l'historien Théophane donne comme un fait constant le judaïsme de tous les Éthiopiens d'alors. Ce judaïsme ne signifierait-il pas une doctrine religieuse voisine de celle d'Arius? On voit qu'il faut se défier ici et de l'exégèse théologique des vieux historiens, remplis des passions de leur époque, et aussi, et surtout, des hardiesses ou des ignorances des scribes ou copistes. Les récits de Jean d'Éphèse en syriaque et de Jean Malala en grec ne seraient donc pas si opposés à l'histoire telle qu'on la reçoit généralement, et le témoignage qu'ils rendent à la lettre de Siméon rehausse la valeur historique de ce document, s'il ne suffit pas à en établir l'authenticité (voir pour Jean d'Asie : Assemani, *Biblioth. orientale*, tome I; pour Malala, l'édition de Bonn ainsi que pour Théophane).

Notons enfin que la mention de Phirmounara nous vient de Jean d'Asie qui écrivait en syriaque, et que ce nom vient du grec Paramonarios qui signifie en latin *editus*, portier, concierge. Jean d'Asie nomme, en termes exprès, Jean Phirmounara, « Jean le portier de l'église dédiée à saint Jean », chrétien remarquable par sa chasteté, sa charité et ses autres vertus. Si ce Jean Phirmounara est devenu Faymoun, chez Ibn Khaldoun et les auteurs arabes, on voit quel chemin parcourent les noms d'hommes ou de villes à travers les âges et les différents manuscrits. Mais, pour en finir avec ce saint homme, ajoutons encore que Elieshaas aurait reçu l'évêque Jean, — le même sans doute que Phirmounara —, des mains de Timothée, archevêque d'Alexandrie, mo-

nephryaite intermittait (Théophane et Malala cités par Assémani, *Biblioth. orient.*, tome I, page 262). Pagnus s'est donné beaucoup de mal pour réfuter Théophane qui, le premier de tous, a affirmé le monophysisme de Jean Phérmoûnara. Ne savons-nous pas qu'à l'époque de Justin les orthodoxes se montraient bien moins intolérants que sous l'empereur Justinien? Les Ballandistes affirment d'ailleurs que Justin et Timothée s'étaient mis d'accord pour choisir et envoyer Jean Phérmoûnara au roi d'Éthiopie.

Plus on explore les textes anciens des historiens arabes, des hagiographes chrétiens et des ménologistes, plus on se convainc de sillon profond, tracé dans l'histoire de l'Église au vi^e siècle par les faits accomplis dans le Yémen, au moyen des armées victorieuses des Abyssins chrétiens et de leur chef Aidog, Calab ou Elésbaas (Hellesthaeus chez les Grecs). Les histoires arabes et le Coran lui-même attestent une persécution atroce. Nous avons cité déjà un texte concernant « les compagnons de la tournaise » ; ajoutons encore le commentaire de Iahias, cité par Caussin de Perceval (tome I, page 129) : « Mohammed fils d'Isaac a dit : Ces habitants de Negrin professaient la religion de Jésus, paix à lui! — et le roi leur donna le choix entre le judaïsme et la mort. Le roi ordonna alors d'ouvrir une fosse et de la remplir de feu. » Iahias cite même le supplice d'une mère et de son enfant (voir dans Macraeci, p. 782). Le Taberite ou Tabri va jusqu'à dire que Dhu-Naan immola environ vingt mille personnes. Caussin de Perceval nous est garant de toutes ces citations.

Le Synaxaire éthiopien (*Seukessar*) ne compte que quatre mille deux cent cinquante victimes (Assémani, *Bibl. orient.*, tome III, page 653). Hamra et Noueri, autres auteurs arabes, se rapprochent des chiffres du *Seukessar* éthiopien, livre auquel Ledolf assigne une haute antiquité (*Comment.*, loco citato).

Il serait étrange que le souvenir d'un fait considérable se retrouvât ainsi, jusque dans ses principales circonstances, si l'ensemble reposait sur des documents interpolés, présentés aux contemporains et aux âges suivants par des mains inconnues ou douteuses, alors que cet ensemble paraît accepté dans le pays

même un événement « en lieu et chez des nations voisines plus ou moins mêlées à des faits de guerre et de religion.

J'ai apporté, en faveur de l'historicité des récits de Siméon, des témoignages datant de la vie même du prêtre de Beth Arsham; je puis fournir également, en faveur des actes des martyrs de Nadjran, actes inséparables de la lettre de Siméon, des preuves attestant la haute origine de ces martyrologes. Examinons un instant l'affirmation suivante de l'auteur des Actes de saint Aréthas.

« Le pays des Homarites (Himyarites) est au midi de celui qu'on appelle l'Éthiopie qui se trouve aujourd'hui au pouvoir des Romains. » Or, vers l'an 636, les Arabes musulmans, par l'ordre de Mahomet lui-même, envahirent le l'Éthiopie, et d'après ces mots qui se trouvent aujourd'hui, nous avons le droit de remonter plus haut, jusqu'à une donation du prince Abou-Charab, ami des Romains, ou jusqu'à une conquête passagère, le tout se trouvant accompli vers la fin du 6^e siècle. Lambecius ose même attribuer au rapport de Nonnosus à Justinien le fond primitif de ces Actes, (Lambecius, *Comm.*, tome VIII), et Photius en dit quelque chose dans son troisième livre.

Ludolf n'a jamais douté de la haute antiquité du Senkessar éthiopien en ce qui concerne le martyre d'Aréthas et de ses compagnons: en peut en dire autant du livre arménien nommé *Hjareventir*, équivalant ou peu s'en faut au Senkessar d'Abyssinie et dont le méchitariste Aucher s'est servi pour écrire sa *Vie des saints* (tome VII, page 519). Mais d'où peuvent sortir tant d'Actes, de documents, de livres entiers, traitant d'un fait considérable, ainsi d'un centre d'historiens et d'ecclésiastiques, intéressés à ce fait et tout émus encore des échos récents soulevés par les clameurs des victimes? Que les premiers récits de cet événement aient été rédigés en syriaque ou en éthiopien, et traduits en grec et en arabe un peu plus tard, cette question nous semble secondaire, et nous croyons, cependant, que la lettre de Siméon, écrite en syriaque, est à la tête des autres documents.

Nous avons mis, dans ce travail, quelques points traités récemment mais qui nous ont paru d'une importance moindre; tel,

par exemple, que les inscriptions trouvées par Glaxer (*Esquisse de l'histoire arabe*, pages 12 et seq.), attestent la domination des princes juifs depuis la fin du ^{ix}e siècle jusqu'à la fin du ^xe, dans le pays des Himyarites. Nous avons, à plusieurs reprises, rappelé cette puissance des juifs dont le savant Dillmann s'est montré convaincu (*Comptes rendus*, etc., 1890, page 10). En ce qui regarde les découvertes de Glaxer, il n'est pas défendu d'attendre un supplément d'informations.

Nous avons également omis les détails des marches sur terre et sur mer des armées de Calch (Elsahaa). L'exagération des chiffres paraît si évidente qu'on ne saurait s'appliquer à débrouiller ces nombres fantastiques sans perdre un temps précieux. Il y a, surtout, une flotte de guerre fournie par des insulaires de la mer Rouge et qui déferait, chez ces indigènes de l'archipel Pharsan et de la grande île Jotubé, une puissance commerciale et une population suffisantes à conquérir tout le sud-est du monde ancien. Ces exagérations se rencontrent partout et ne sauraient affaiblir la réalité des faits principaux de la guerre attestés par les Actes de saint Aréthas.

On ne saurait tout dire et nous n'y avons jamais songé. Notons, toutefois, que la difficulté soulevée à propos de la langue des Himyarites, qui devait être celle des Sabéens, n'a pas semblé considérable à Caussin de Perceval, quelles que soient d'ailleurs les objections tirées de l'alphabet et de quelques formes grammaticales. Car, dit Caussin (tome 1, pages 55, 56 et seq.), Himyar est le nom du fils d'un prince arabe appelé Abd-Chams; la langue des Himyarites ou Homariotes est une langue arabe qui a dû être parlée concurremment avec l'arabe ismaélitique, laquelle est la langue du Coran. Ce prince Abd-Chams, appelé aussi Saba, de la dynastie des Cahtanides, est probablement le fondateur de Marab, ou Mariaba chez les auteurs grecs et romains. Diodore préfère le nom de Saba, mais les géographes arabes affirment que les deux noms signifient la même ville (Caussin, *loc. cit.*). Le nom de Saba se retrouvait aussi en Éthiopie, selon Josephus, Strabon, Tellez, et le voyageur moderne Sapeto (*Viaggio*, 465). On le retrouve vraisemblablement dans M-sawa et Ashah, ports actuels sur la côte

de l'Abyssinie. C'est pour cette raison, qu'on a fait partir la reine de Saba, tantôt de l'Arabie, tantôt de l'Éthiopie et qu'on a même voulu que Ménéla ait été la capitale de cette reine.

Combien y eut-il d'expéditions guerrières contre Dhou-Nawas au temps de Calab (Eleshaas)? Le Taberite, qui nous raconte très bien l'avènement de Dhou-Nawas et la mort de l'infâme Schenatir, son prédécesseur, se contente d'affirmer que le négus Calab envoya une armée contre Dhou-Nawas, à la suite des massacres de Nedjran; que ce prince se voyant vaincu se jeta de son vaisseau dans la mer, et que le général vainqueur au nom de Calab gouverna le pays d'Himyar, jusqu'à ce qu'il eût été vaincu et tué par un Abyssin du nom d'Abraha lequel fit la paix avec le successeur de Calab (Eleshaas), en reconnaissant sa suzeraineté. Procope dit simplement qu'au temps des guerres avec la Perse, le roi Helleshaas (Elesbaas) «envoya une armée navale au secours des chrétiens de l'Yémen opprimés par les païens et les juifs, qu'il tua le chef ennemi de sa main et mit à sa place un chrétien homérite appelé Esniphaios. — Jean Malala dit Amérites pour Omérites et Auguès pour Esniphaios. On le voit, les faits demeurent les mêmes au fond, les noms des personnages secondaires seuls sont changés. Procope revient, dans sa *Guerre persique* (c. xviii), sur le personnage d'Esniphaios qui fut rejeté par ses sujets et remplacé par Abrazos (Abraha), Abyssin d'Adoulis. A cette nouvelle, Elesbaas envoya jusqu'à deux expéditions également malheureuses et renonça enfin à guerroyer contre Abrazos. Quelle importance y aurait-il pour le sujet qui nous occupe, c'est-à-dire, pour l'historicité des massacres de Nedjran, à établir qu'Eleshaas accourut en personne châtier Dhou-Nawas; qu'il ne vint qu'une fois ou plus souvent? Le fait de la défaite et de la disparition de Dhou-Nawas est attesté par les historiens, et cela peut nous suffire.

Je n'ai apporté, dans ce débat, aucun fait entièrement nouveau. Mes recherches auront abouti, tout au plus, à mettre en lumière des textes presque oubliés et des conclusions moins défavorables aux documents et aux faits que le vi^e siècle et les âges suivants avaient acceptés, non sans raison suffisante et avec une bonne foi

entière. Les sources antiques, auxquelles ont puisé les Bollandistes et que des critiques éminents de notre époque n'ont pas dédaignées, méritaient, sans doute, qu'on y revînt, au nom des investigations scientifiques et du souci légitime de l'historicité de quelques faits impérissables, alors même que l'authenticité de certains documents ne put être établie d'une façon indubitable.

La partie exégétique de ce travail m'a paru digne de soins particuliers, principalement en ce qui regarde les sectes chrétiennes du vi^e siècle et leur haine commune, mais plus ou moins allumée, contre les juifs demeurés encore puissants dans une contrée de l'Arabie méridionale. Il m'a semblé ainsi qu'à M. le professeur Haivvy que des ariens, désolés du progrès des monophysites dans la Syrie, l'Égypte et l'Arabie, avaient souhaité ardemment la diminution de cette doctrine, celle de ses sectateurs et prêté ainsi un concours moral, et peut-être plus encore, au successeur de Sennacherib dans le pays d'Elmyar.

Quelle qu'ait pu être cette participation des disciples d'Arius et de Théophile à des massacres commandés par un prince né païen et devenu juif, on ne peut douter que les païens, si nombreux encore dans le sud de l'Arabie, aient pris une part considérable aux persécutions exercées contre les chrétiens de Nedjran et des alentours. La question de savoir si ces chrétiens ont été des monophysites ou des orthodoxes soumis aux décrets de Chalcédoine me semble trop difficile pour être tranchée. Il y avait là et ailleurs, comme dans l'Égypte et l'Éthiopie de nos jours, des monophysites inconscients, très dévoués à l'Évangile et au Christ, très reconnaissants envers Mar Jacob et Mar Siméon de leurs lettres consolatrices et des efforts accomplis pour venir à leur secours. Pourquoi ne pas se rapprocher de ces vieux et illustres exemples et ne pas pratiquer, au nom de la science et de l'humanité, une tolérance plus grande encore que celle trop étroite hélas! des chrétiens souffrants de cette époque et des prêtres leurs consolateurs?

Les haines politiques sont aussi vivaces de notre temps que les haines théologiques d'autrefois. Les uns ont-elles plus de raison d'être que les autres? Il est permis d'en douter. Chrétiens, juifs

et rationalistes purs commencent à se rapprocher pour travailler ensemble au progrès commun. Puissé l'amour de la vérité scientifique faire le reste, et dominer toute voix discordante et tout appel qui ne serait pas celui de l'unité dans un même dévouement au bien et au vrai !

JULES DEKAERT

DE L'ÉTAT ACTUEL.

DES

ÉTUDES SUR LA MYTHOLOGIE GERMANIQUE ¹

I

Dans toutes les parties de la science il est bon de dresser parfois l'inventaire des travaux et de comparer la situation actuelle avec celle qui a précédé, pour constater les progrès accomplis. Telle est la tâche que je me propose d'entreprendre dans ces articles sur le terrain de la mythologie germanique, non pas au hasard de mes lectures et sans fil conducteur, mais en m'inspirant de deux écrivains qui ont traité récemment le sujet dans son ensemble : M. Etard Hugo Meyer, dans sa *Germanische Mythologie*, le premier volume d'une série du *Lehrbücher der germanischen Philologie*, et M. E. Mojl, dans un volumineux article, *Mythologie*, du *Gesamtheit der germanischen Philologie* de Hermann Paul (t. I, p. 982 à 1138), en cours de publication.

D'après ces deux ouvrages, on le voit, la mythologie est comprise dans la science du langage. Cette classification, qui compte aussi des partisans ailleurs, ne me sourit guère. Je range plus volontiers la mythologie dans la hiérogaphie générale, et celle-ci, à son tour, appartient par nature au domaine de la théologie. Cependant je ne veux pas oublier qu'en Allemagne, surtout depuis Bockli, la *philologie* ne comprend pas seulement la science proprement dite du langage, mais « la connaissance de ce que

1) Traduction libre, par M. Jean Daviin, de deux articles publiés dans les deux dernières livraisons de la revue hollandaise de M. Havens : *Beitragen zur modernen theologie en letterkunde*. Cette excellente revue vient malheureusement de suspendre sa publication.

l'esprit humain produit », c'est-à-dire, outre l'étude de la langue et des documents écrits, aussi l'archéologie, l'histoire de l'art, la science des antiquités, la mythologie, bref, l'ensemble de la culture humaine (cf. Hermann Paul, *Grundriss d. germ. Phil.*, I, p. 1 et suiv.). Je n'insiste donc pas.

Un mot d'abord sur la forme des deux livres pour n'y plus revenir. On ne saurait étouffer une plainte au sujet de l'extrême tension d'esprit que M. Meyer impose à ses lecteurs. Plus de trois cents pages d'un texte excessivement serré, en style concis, télégraphique; toutes les citations insérées dans le texte, — « un schône Klammereizität », l'auteur l'avoue lui-même dans sa préface; — en outre un vrai déluge de détails, d'observations, de questions intercalées tout de son ouvrage un livre réellement indigeste. Il faut toute la richesse et l'importance du contenu pour le lui pardonner. Sans doute, tout le monde n'est pas obligé de présenter la science sous la forme attrayante que lui donne un Andrew Lang; on pourrait même faire valoir des objections contre cette méthode; mais un juste milieu est préférable et il est possible, sans nuire à la solidité du fond, de consacrer à la langue et à la composition les soins nécessaires.

Nos deux auteurs ne sont pas toujours d'accord, il s'en faut. Néanmoins sur bien des points ils aboutissent aux mêmes résultats. On le constate dès l'abord dans leurs définitions de la mythologie germanique et de la science dont elle est l'objet (Mogk, ch. 1; Meyer, ch. II). Chacun à sa façon comprend sous le nom de mythologie germanique : la description de la croyance aux génies et aux dieux et l'étude de leur culte chez les anciens Germains. M. Meyer surtout, et à juste titre, accorde une grande importance au culte. Les mythes naissent de l'impression produite par des phénomènes naturels, des expériences faites en présence de la naissance ou de la mort, dans le sommeil ou dans les rêves, parfois aussi à propos d'usages sociaux ou domestiques. Pour M. Meyer (p. 40), les folkloristes insistent trop exclusivement sur ce dernier élément. Les deux auteurs recourent rarement à cette méthode qui consiste à expliquer les mythes par l'action des coutumes sociales ou des amulettes pratiques de la vie fami-

liale, quoiqu'ils aient subi sur un autre point important, comme nous le verrons, l'influence de savants tels que MM. Waitz, Tylor, Spence ou Bastian. Ainsi, quand M. Meyer parle des mythes des elfes, il signale (p. 125) ce que je me permettrai d'appeler des « variantes du genre Amour et Psyché »¹; mais il n'abandonne pas pour cela l'explication naturaliste. Ainsi encore pour M. Mogk (p. 1065), Völ — le Bœuf de Saxo Grammaticus — qui venge la mort de Baldr, est né du vieux principe du droit germanique d'après lequel le mortuor du dieu réclamait un vengeur, et de même pour M. Meyer (p. 263), si Völ ne se lava pas les mains et ne peigna point sa chevelure, c'est qu'il se dépeint ainsi sous les traits que les anciens Germains attribuaient au vengeur du sang. De même si le tribunal des dieux se trouve sous l'Yggdrasil, c'est qu'il y a là un autre reflet des antiques coutumes germaniques (Mogk, p. 1115). On pourrait certainement augmenter la liste de ces observations.

Dans leurs considérations générales, les deux savants s'accordent encore à distinguer une mythologie inférieure et une mythologie supérieure, comme l'avait déjà fait Schwartz. La première comprend les croyances populaires aux esprits, aux marcs, aux génies de la nature; ces mythes se sont transmis dans les contes et légendes, par tradition orale, rarement par écrit, et le culte qui s'y rattache consistait dans les pratiques encore partiellement conservées de nos jours au foyer domestique, à l'étable ou dans la vie des champs. À côté de ces éléments primitifs il se forme dans les classes supérieures, par le fait de la spéculation et de la civilisation, une croyance en des génies plus élevés, des héros et finalement des dieux, dégagés des forces naturelles, doués de caractères spirituels et moraux, et un culte avec des collèges sacerdotaux, des temples, un rituel fixe. M. Mogk observe néanmoins avec raison que Schwartz a été beaucoup trop loin en considérant la tradition populaire contemporaine comme la source constamment la plus ancienne de cette mythologie. Elle renferme sans doute de très vieux éléments, mais d'autres qui

1) Cf. Andrew Lang, *Fables and myth*, p. 54 et suiv.

sont certainement très jeunes, ou du moins des applications relativement récentes d'anciens usages. On en jugera par le curieux exemple que voici : déjà dans l'âge de pierre on déposait divers objets dans la tombe des défunts ; aujourd'hui encore la même coutume subsiste ; en Suède on leur donne, pour les accompagner dans l'autre monde, la bouteille d'eau-de-vie ; dans le Voigtland... un parapluie et des caoutchoucs ! (Weinhold, *Alt-nordisches Leben*, p. 493 ; Mogk, p. 1000). Il importe de ne pas perdre de vue, que la mythologie supérieure et la mythologie inférieure se sont développées concurremment déjà dans les temps anciens.

Les ouvrages qui nous occupent ont enfin abandonné l'opinion vieillie que l'on puisse reconstituer un panthéon des Germains en général. Ce fut là le péché scientifique de Simrock et de J. W. Wolf. Comme le dit M. Mogk, ils mélangèrent dans le même pot (in einem Topf) ce qui était de l'Allemagne du nord, de l'Allemagne du sud ou de la Scandinavie. Jacob Grimm avait déjà donné prise au même reproche, quand il écrivait dans sa *Deutsche Mythologie* (Préface, p. v) : « Il importait ici de maintenir fermes ces deux thèses, que la mythologie scandinave est authentique, que par conséquent il en est de même de l'allemande, et que la mythologie allemande est ancienne, que par conséquent la scandinave l'est aussi. » Eh bien, le mythe ne doit pas être déplacé ; il faut le laisser où la tradition le fixe. Bien des mythes ne se sont développés que chez certaines tribus germaniques spéciales, et cela d'autant plus que le pays resta plus longtemps soustrait à l'influence chrétienne. Il est une règle fondamentale dans les études de mythologie, que Müllenhoff a déjà formulée dans sa préface à l'ouvrage posthume de Mannhardt, *Mythologische Forschungen* (p. xi) : « Chaque légende doit être localisée dans le lieu où on la trouve. » L'observance de ce principe, scientifiquement inévitabile, a permis à nos auteurs, — surtout à M. Mogk, car M. Meyer ne s'y conforme pas assez, — d'écrire d'excellentes choses sur la géographie du culte de Wödan, de circoncrire à l'Islande le culte de Freyja et à la Scandinavie celui de Loki, de fixer les limites du culte de Heiða et de reconnaître en Thor le

vieil axe terrestre national norrois. Déjà M. Chantepie de la Saussaye, dans son *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (t. II, p. 310, 318), avait mis ses lecteurs en garde contre la confusion des éléments allemands et Scandinaves.

Non seulement il faut distinguer entre Allemands du nord et du sud; non seulement il n'est pas permis de prendre, sans plus ample examen, la mythologie Scandinave pour un bien commun germanique; il faut encore exercer une critique sévère pour distinguer, dans cette mythologie Scandinave elle-même, ce qui est authentique et ce qui ne l'est pas, ce qui lui appartient en propre et ce qui est emprunté; ce qui est païen et ce qui est chrétien. Il est d'abord bien établi aujourd'hui que pendant un temps on a accordé un crédit trop considérable et trop exclusif à la *Snorra-Edda*, et même à la *Saemundar-Edda* qui a fourni, pour une bonne part, à Snorri les éléments de son recueil. Les sagas, les inscriptions fournissent maintes fois des conceptions fortement enracinées dans le culte ou dans la basse mythologie et qui sont par conséquent nationales. On ne saurait en dire autant de toute la poésie des skaldes; ainsi Heimdallr, « celui qui brille au-dessus du monde », est un produit poétique des skaldes norvégiens-Islandais, quoiqu'il soit issu de l'antique imagination germanique comme veillant des dieux; M. Meyer (p. 228) voit ici une influence chrétienne. Ainsi la transformation du Valholl, l'empire des morts, en paradis des guerriers d'Odhin est l'œuvre des skaldes à la cour des rois; c'est aussi l'opinion de M. Mogk (p. 1077); j'y reviendrai.

Le triage de ce qui dans les Eddas est vieux-germain et de ce qui s'est formé sous l'influence chrétienne, tel est l'un des problèmes les plus compliqués dans l'état actuel de la science. On connaît la lutte entre MM. Bugge et Müllenhoff avec leurs adhérents respectifs. Le conflit ne date pas d'hier. Sans parler d'Adalung et de von Schläzer, déjà Torkei Baden, dans *Den nordiske mytologiske Kilder* (Copenhague, 1821), estime que les mythes norrois renferment des éléments chrétiens et qu'on y trouve un fond romain ou grec sous un vernis du nord. M. Hammerich, d'autre part, rapporte à l'époque des Vikings les repré-

sentations de Ragnarök (*Om Ragnarökmythen*), etc., 1836.

En principe et pour ce qui est de l'essentiel, on a raison d'attribuer à la mythologie Scandinave un caractère germanique vraiment ancien, de même origine que les conceptions et les usages des Germains du centre et du midi. Entre toutes les preuves je ne citerai que la similitude de la cosmogonie du la *Völuspá*, et de la prière de Wessobrunner. Au commencement des choses la mythologie Scandinave se représente une vaste ouverture béante, *Ginnunga-gap* *Völu-spá*, strophe 3 : « gap var ginnunga en gras hverge ». D'après Rang, un des adversaires de l'authenticité, cette conception est dépendante de la cosmogonie d'Hésiode, qui admet à l'origine le chaos (*Théogonie*, 116). Mais dans le vieux poème allemand connu sous le nom de *Das Wessobrunner Gebet*, que l'on peut faire remonter jusqu'à l'époque de Charlemagne, on rencontre déjà, dès la première strophe, l'affirmation qu'à l'origine il n'y avait rien. Il est donc permis de voir là le point de départ de la cosmogonie germanique » et l'on ne saurait guère mettre en doute qu'ils se représentaient ce vide primitif comme un abîme béant, avant même de connaître les vers d'Hésiode et l'étymologie de *χάος* ¹. La description du chaos dans le document islandais correspond à celle du vieux poème saxon. M. Kögel, il est vrai (*Grundriss*, II, 193), conteste que l'on trouve encore dans la prière du Wessobrunner des conceptions cosmogoniques des anciens Germains, mais ses raisons ne paraissent pas satisfaisantes. Si l'on compare les termes du vieux poème allemand :

Dat en ni was noch uffwand,
 Noch paum noch pereg ni was,
 Nihi siemâ ni wunt,
 Noch mîno ni lûhta,

avec la troisième (sixième) strophe du la *Völuspá* :

Væð sandr né saer né vralar umir,
 Iord faradð æva, ne upphafin
 Gap var ginnunga en gras hverge,

¹) Müllenhoff, *Alt-Hochdeutsch*, V, 1, 15.

la ressemblance est assez frappante pour ne pas pouvoir être traitée de fortuite et de négligeable, comme le veut M. Kögel, même si l'on supprime avec Müllenhoff 5 et 6. A. B. (7).

La croyance que le monde périra par le feu n'est pas moins universellement germanique; elle n'est nullement empruntée. Le feu qui doit un jour détruire la terre s'appelle, chez les Bavarois des *vin^e* et *ix^e* siècles, « *mûspill* », chez les Saxons, dans le *Beland*, « *mûdspell* ». Le terme *mûspilli*, dont Schmailler a fait le titre du poème bavarois et qui s'y trouve une fois, signifie d'après les uns « destruction de la terre », suivant les autres « ce qui détruit le bois », expression poétique pour désigner le feu. Ce poème, auquel sa vocalisation moins ancienne assigne une date postérieure à Louis le Germanique (830), est connu d'Ortfrid, puisqu'il en cite la quatorzième ligne dans son *Evangeliubuch* (I, 48, 9). Il décrit le sort de l'âme après la mort. Contrairement à la mythologie chrétienne ordinaire au moyen âge¹, Satan ici est vaincu et Ève, quoique blessé, demeure en vie. Le poète a dû avoir en cet endroit des reminiscences païennes². Dans la *Fala-spá*, en effet, la destruction du monde suit aussi la blessure de Thórr par le serpent Midgard. De plus son expression « *prinnit miltilagart* » fait penser au nom norrois de la terre, *Mitgardhr*. A rapprocher encore les mots : « *nánnu fallit* » de *Fal.*, 41, 2 : « *hvarfa af himni heitnar stjörnur* », — « *svifirót lungu der himni* », de *Fal.*, 41, 4 : « *leikr hór hlite wílli himin ajálfan* ». Il ressort de ces passages et d'autres encore que nous pourrions citer, que la croyance à la destruction du monde par le feu existait aussi chez les Germains du sud et que, par conséquent, la préhistoire de la *Fala-spá* remonte jusqu'aux temps les plus reculés.

Il n'est pas moins remarquable que le mythe de Baldr, qui a dû être constitué de toute sorte d'éléments étrangers par les Vikings des *ix^e* ou *x^e* siècles, se trouve déjà, quoique mélangé de traits chrétiens, sur une des plus anciennes pierres runiques

¹ Cf. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4^e éd., p. 676.

² C'est ainsi que dans le *Mergermanicus* du *x^e* siècle le culte chrétien s'allie germanisé.

de l'Angleterre, la croix de Rathwell. L'inscription date de 680 environ; mais la connaissance du mythe peut être reportée sans exagération à deux siècles en arrière. Et si l'on songe que les Angles de Northumbrie, chez qui la légende de Baldr était connue, sont, d'après l'opinion générale, originaires du Danemark ou en tous cas de la Scandinavie, on peut estimer le mythe comme dès le III^e ou le IV^e siècle dans le nord¹.

Je ne me propose pas de discuter ici plus longuement l'hypothèse de Bugge. Je me borne à relever que M. Mogk estime, lui aussi (p. 294), que ni la méthode ni la plupart des conclusions de Bugge ne prévaudront, mais, d'autre part, il pense fort justement que les études mythologiques de celui-ci ont donné le branle à une nouvelle enquête sur les mythes norrois, d'où il ressortira qu'il faut abandonner une très grande part de ce que l'on considérait à la suite de Grimm comme « *ur-germanisch* ». La doctrine, par exemple, d'après laquelle le monde fut créé du corps d'Ymir, est pour lui un produit de la philosophie stoïcienne telle qu'elle fut propagée par Plutarque. Au contraire, il considère comme authentiquement germanique la représentation de la terre habitée comme centre — *mittingart* en vieux-allemand, *midlangard* en anglo-saxon, et en vieux norrois : *miðgarðr*; pour les dieux *Asgarðr*, pour les elfes *alfheimr*, pour les géants *jötunheimr*, pour les morts *nifheimr*. L'influence chrétienne apparaît aussi dans certains détails de l'Yggdrasil. Chrétienne enfin est la récompense de la vertu.

Le tout est de déterminer cette très grande part qu'il faut abandonner, et il est assez naturel que Bugge et ses partisans, entraînés par leur nouvelle théorie, soient disposés à voir un peu partout des emprunts sans raisons suffisantes. M. Meyer en fournit des exemples éclatants. Il est un adepte résolu de cette théorie que le professeur Symons, dans sa réédition de Bugge², qualifie de révolutionnaire. Voici ce qu'il m'a écrit à ce propos :

« Que vous ayez de la peine à souscrire à tous nos parallèles

1) Voir la démonstration plénière dans la *Northern mythology* de G. Siepmann, 1883, p. 248 à 274 (80-83).

2) Gisle, n° de juillet 1893.

entre la littérature Scandinave et l'ancienne littérature chrétienne, je me l'explique aisément pour diverses raisons. Tant que l'on considère l'Edda comme une bible populaire du nord et non comme un produit artificiel des skaldes qui ont puisé, sans doute, dans les croyances populaires, mais aussi à des sources étrangères; tant que l'on ne saisit pas en étudiant l'évolution mythologique des Indo-Germains en général et celle des Germains en particulier, que le puissant enchaînement de conceptions cosmogoniques, sotériologiques et eschatologiques de la *Völu-spa* ne peut absolument pas être expliqué avec les seules ressources de l'antiquité germanique, il n'est pas possible d'accepter mon opinion. Mais je ne puis pas m'empêcher de penser que, malgré tout, il exige de notre part une trop grande confiance en l'érudition littéraire des skaldes et des vikings, qu'il leur prête un trop fort penchant aux compilations et aux combinaisons et qu'il prend pour chrétiennes bien des choses, dont les points d'attache dans les vieilles conceptions germaniques sont cependant évidents. Déjà M. Chantepie de la Saussaye a signalé cette erreur en ce qui concerne la cosmogonie germanique, dans un mémoire présenté à l'Académie des sciences d'Amsterdam¹. Qu'il me soit permis d'en donner encore quelques exemples.

Le chant bien connu de l'Edda, *Higs-mal* ou plutôt *Higs-thula*, qui présente Heimdallr comme le père des trois classes Thraell, Karl et Jarl, est considéré par M. Møyer (p. 42 et 229) comme une glorification allégorique de la royauté, sous l'influence du mythe de Noé dans l'Ancien Testament : l'institution des trois classes serait née des trois couleurs de l'arc-en-ciel. Le rapprochement ne laisse pas d'être risqué; mais, de plus, ne voit-on pas que les trois classes s'accordent avec les idées germaniques? Dans la *Vita Lolfarii* ou *Lebani*, de la main de Hushald (Peritz, II, p. 360 et suiv.), il est fait mention des trois classes chez les Saxons : les *edlingi*, les *frilingi* et les *lassi*. Et la tendance à

1) *Vorstudien zu Mythologien*, 2^e série, VIII, p. 335 et suiv. — La *Revue de l'histoire des Religions* a rendu compte de ce travail dans une Chronique.

prendre des dieux pour ancêtres n'est-elle pas manifeste dans nombres de récits allemands, norrois ou celtiques?

Le château fort construit pour les Ases est originalement le suage, mais dans la *Völsunga*, 26¹, il est mis en rapport avec la tour de Babel; aussi M. Meyer voit-il dans Midgardhr une représentation tout à fait étrangère à la tradition scandinave (p. 88 et 135), parce que le paradis, d'après d'anciens auteurs chrétiens, est entouré d'un mur. La note montre combien le parallèle de la tour de Babel est faible, et la protection de la demeure des dieux au moyen d'un mur n'est vraiment pas si extraordinaire qu'il faille à tout prix l'attribuer à une influence chrétienne. On pourrait aussi bien invoquer ici l'analogie de la Grande Muraille de Chine.

Le système de M. Meyer se manifeste encore dans les pages consacrées à Yggdrasil (p. 81 et suiv.). C'est à proprement parler l'arbre céleste, mais par suite d'influences chrétiennes l'arbre porte-mages a fusionné avec l'arbre toujours vert du paradis, puis avec le cèdre assyrien d'Ézéchiel dont la chute entraîne la destruction du monde, avec l'arbre de la croix, avec l'arbre de vie de l'*Apocalypse* dont les fruits procurent le salut. Ratatoskr, l'écouteur en tant que personification de l'éclair, est germanique, mais ses relations avec les autres animaux sont dites empruntées à une fable de Phèdre. C'est de ces parallèles que M. Chantepie de la Saussaye dit dans le mémoire déjà cité (p. 13) : « Alors même que je ne me refuse pas à voir le développement artificiel du mythe d'Yggdrasil, je ne puis pas plus que Müllenhoff me convaincre qu'ils contribuent réellement à éclairer la question. » M. Mogk (p. 1115) se rapproche davantage sur ce point de M. Meyer.

Un mot enfin au sujet du mythe de Baldr, cette « cruz interpretum ». M. Meyer (p. 264) y reconnaît le noyau suivant : Baldr, fils d'Odin, dieu du vent, et de Frigg, a pour bien-aimées

(1) Chez Snorrius, atrophe 7; chez Müllenhoff, 5. Le passage visé est celui-ci : les Ases se réunissent sur le champ d'Ida, « theira hörg ok hof latum brodir », c'est-à-dire « qui vivaient dans un tel et temple » ou « pour se construire haut demeure et sanctuaire ».

Nanna, une dame des nuages. Il combat pour la passer, Son coursier fait jaillir de terre le Baldersbrönd. Son adversaire est Hôðhr, le mauvais Oðhr rajeuni, le démon des tourbillons (cf. p. 132 et 259). En été Hôðhr a le dessous, jusqu'à ce que des dames des bois lui donnent une ceinture qui lui assure la victoire. En automne donc il blesse mortellement Baldr. En Islande trait la branche de gui¹. Ainsi la douce brise d'été succombe devant les rudex tempêtes de l'hiver. Mais le dieu estival frappé en pleine jeunesse, Baldr, a été travesti par les Danois érudits tels que Saxo sous les traits d'Achille et en Islande on l'a traité en Christ. — Nous retrouvons ici l'hypothèse bien connue de Bugge et de ses partisans, que Müllenhoff entre autres a suffisamment réfutée (p. 54-60).

Pour M. Mogk (p. 1063) le mythe du mythe de Baldr est celui-ci : le meurtre du dieu au moyen d'une arme consacrée de son adversaire Hôðhr et la vengeance de son frère s'exerçant sur le meurtrier par une conséquence inévitable de la mort du dieu céleste lumineux. D'après cet auteur, le développement ultérieur du mythe en Islande reste germanique : il ne veut pas entendre parler ici d'influences étrangères telles qu'en admettent MM. Bugge et Meyer. Il rappelle le principe mythique formulé par Max Müller, d'après lequel un « epitheton ornans », un nom attributif se détache du dieu pour prendre une existence indépendante. C'est ainsi que Baldr, le dieu lumineux, se forme par dédoublement de Thiwar Balhrax (anglo-saxon : *bealdur*, *baldr*, seigneur), de même que, par exemple, Apollon provient d'un dédoublement de Zeus. MM. Mogk et Meyer sont d'accord pour reconnaître la version plus ancienne du mythe dans la forme échémériste de Saxo et la version plus jeune chez Snorri.

Ainsi M. Meyer représente le parti radical sur ce point — car ailleurs il est très conservateur — tandis que M. Mogk, tout en considérant la mythologie norroise comme authentiquement germanique, ne croit pas néanmoins pouvoir se servir sans réserve

¹ Chez Müllenhoff (p. 33) la branche de gui est Scandinave; car en Islande elle ne s'éleve pas « viðum hætt » haut au-dessus du sol, *Völ.* 48.

des documents que fournit la littérature islandaise. A mon avis, la critique de Bugge n'est pas fondée dans ses thèses principales, mais elle nous a rendus attentifs au fait que les éléments d'origine authentiquement germanique ne sont pas par cela même le bien commun du peuple germanique dans sa généralité, que les poèmes des Eddas, notamment, qui sont mis en cause, tout en étant vraisemblablement germaniques, sont fondés sur des conceptions nationales qui ont été reprises et développées par des skaldes et qui, sous cette forme modifiée, n'appartiennent qu'à un petit nombre de poètes, dans l'œuvre desquels on reconnaît, tantôt avec vraisemblance, tantôt avec certitude, des idées chrétiennes. Cette conclusion s'applique tout particulièrement à la *Völuspá*. On ne saurait contester que dans ce poème, rétabli par Müllenhoff et par Symonds dans sa forme primitive, les influences chrétiennes sont manifestes, (voir Chantepie de la Soussaye, *Lehrbuch*, II, p. 328), que sous sa forme actuelle il n'appartient pas aux plus anciens chants des Eddas et qu'il ne fut mis par écrit que vers l'an 930¹. Mais il renferme des éléments d'origine germanique très ancienne et il faut y voir, à mon sens, le terme final de la conception scandinave du monde, le degré suprême de pensée religieuse auquel le paganisme norrois était capable de s'élever. Même dans l'idée morale centrale de la *Völuspá* on n'est en aucune façon obligé de reconnaître un emprunt. Müllenhoff (p. 33) défend d'une manière satisfaisante l'originalité de la strophe 49 et souvent attaquée, entre autres par Bang : « kome en ríke », etc. Grimm, Simrock, Petersen, Maurer l'avaient déjà fait avant lui. La même conclusion ressort de la comparaison de la strophe 49, 1 et 2, avec *Hyndluljóð*, 41, 1, — « Völuspá hinn skamma » *Gylfag.* V, où nous sommes en plein paganisme; de même dans *Völ.* 42, 3 et *Hyndl.*, 41, 3; *Völ.* 38, 2 et *Hyndl.*, 44, 4.

II

Ces questions préliminaires de méthode une fois vidées, nous

¹) Dans la discussion sur la date de la *Völuspá*, on se ne peut s'empêcher ici, je m'en tiens à Müllenhoff.

pourrions passer en revue quelques-unes des thèses principales auxquelles l'étude scientifique de la mythologie germanique aboutit. Il convient de signaler en premier lieu que nos auteurs parlent de ce que l'on pourrait appeler l'animisme germanique. D'après Tylor, on le sait, la source des mythes est la croyance, généralement répandue parmi les peuples non civilisés, que la création entière est animée. La doctrine est trop exclusive; ainsi, pour ne citer qu'une objection, elle néglige le facteur si important de l'influence exercée par la nature sur l'homme. Mais la n'est pas la question en ce moment. Les travaux de savants tels que Waitz, Tylor, Spencer, Bastian, R. Andree, F. Möller et de beaucoup d'autres ont fait connaître les idées animistes des non-civilisés; Andrew Lang et ses partisans ont montré que ces mêmes idées se retrouvent dans la mythologie des peuples civilisés et leurs systèmes ont été abondamment discutés dans les dernières années. Ici je veux simplement constater que l'animisme se trouve également chez les Germains. Il est constant que la croyance aux migrations des esprits, aux âmes errantes des morts, aux hôtes et aux objets habités par des esprits, etc., forment une part importante de la mythologie allemande et scandinave, notamment de ses couches inférieures sur lesquelles la croyance aux dieux s'est constituée plus tard, sous réserve toutefois que certains dieux, par exemple Týr, font partie de l'héritage indo-germanique, ainsi que nous le montrerons plus loin. Et quoique je n'aie pas tout à fait aussi loin que MM. Meyer et Mogk en ces matières, j'estime néanmoins qu'ils résolvent ainsi une série de questions inexplicables jusqu'à ce jour.

Grimm commençait son exposition en parlant des dieux principaux et des déesses; ensuite venaient les héros, les lutins et les elfes, les esprits et la mort, les fantômes. M. Mogk commence par l'animisme et il comprend sous cette rubrique tout ce qui concerne les esprits survivants des morts, leur culte et leurs demeures, les croyances que l'âme quitte le corps pendant le sommeil, qu'elle s'incarne dans des animaux (« faune des âmes »), les croyances relatives aux mares, aux fylgjas, aux loups-garous, aux fées. Le chapitre suivant, le sixième, est consacré aux elfes,

autres, produit des croyances à la survivance de l'âme, mais auxquels l'auteur — à tort ou à raison, nous y reviendrons. — n'attribue cependant pas le même genre d'interventions dans la destinée humaine. Ces êtres se transforment de manière à se rapprocher des forces élémentaires qui agissent silencieusement dans la nature : sous cette forme ils sont le contraire des géants, qui représentent les phénomènes terrifiants de la nature et ils comprennent les lutins, les nains, les kobolds, les sylphes et les ondines, les êtres proprement dits. D'un genre plus élevé sont les génies (ch. vi), chez qui l'on ne trouve plus la moindre trace du vieux culte des âmes; ce sont des esprits de la nature dont l'homme se sent dépendant et qui se détachent fréquemment des phénomènes naturels auxquels ils doivent leur origine. Ce n'est qu'après avoir épuisé ces éléments primaires et inférieurs que l'auteur s'attaque aux dieux et aux déesses des Germains (ch. viii à xiv). Ainsi l'animisme est le point de départ, le facteur le plus ancien, mais il subsiste même après la formation d'une mythologie supérieure.

Le point de vue auquel se place M. Meyer est en somme le même, mais sa classification est plus artificielle. Lui aussi commence par le *Seelenglaube* (ch. vi) et traite même séparément de la croyance aux esprits et du culte des esprits. Par le culte des esprits il entend les relations des vivants avec les âmes des morts, notamment les conjurations des âmes et les services qu'on leur rendait. Il distingue de même un culte des êtres et un culte des génies. Le chapitre suivant a pour objet les mœurs, que M. Meyer range parmi les âmes des morts en général. Ensuite il distingue entre génies de la nature et génies supérieurs. D'une façon générale les génies, personnifications plus anciennes des phénomènes naturels, sont inférieurs aux dieux et aux héros, parce qu'ils n'ont pas subi la même idéalisation morale (p. 53). Il étudie les génies de la nature sous ces trois aspects : cadre mythique, faune et anthropomorphisme : c'est-à-dire qu'il considère d'abord leurs demeures — arbres, sources, montagnes, châteaux, villages sous la figure de la marmite ou de la charrue, voiture, navire; — ensuite leurs formes animales, parmi lesquelles

il distingue celles des animaux représentant l'orage (dragon, lion, sanglier, cerf), la tempête (bétail, cheval, loup, chien, aigle, corbeau) ou le nuage (vache, chèvre, cygne); — enfin leurs formes humaines, où il reconnaît des personnifications, avec un caractère individuel plus accentué, de ces mêmes phénomènes météorologiques qui jouent, comme nous le verrons, un grand rôle dans son système. C'est dans cette dernière catégorie qu'il range les elfes et les géants. Pour M. Mogk, on se le rappelle, ces derniers seuls sont des génies de la nature.

Les géants, dans le système de M. Meyer, se subdivisent en géants de l'air, des bois, de l'eau et des montagnes; plus tard il s'y ajoute des géants de la nuit et du monde souterrain. Maurer les subdivisait en géants de Niflheimr, Muspellheimr et Jötunheimr; Wamhold¹, en géants de l'eau, de l'air, du feu et de la terre. M. Mogk distingue les génies de l'eau, du vent et des montagnes, plus une catégorie particulière qui correspond aux géants de la nuit de M. Meyer. Quant aux génies supérieurs dont ce dernier fait une classe à part, ils représentent à ses yeux la transition des elfes et des géants aux dieux et aux héros; tels Mimir, Loki, Heli, Valkyrjen, Gardr, etc. Ils se distinguent des génies inférieurs par leur forme humaine, par leur association en groupes déterminés, par leur participation au mythe de quelque dieu ou héros, par l'ennoblissement de leur caractère. Cette distinction est vraiment trop cherchée. M. Meyer remarque lui-même (p. 162) que certains caractères de ses génies se retrouvent chez les elfes et les géants et qu'il n'est pas possible de discerner toujours où finit le génie et où commence le dieu.

Ainsi nos deux auteurs ne s'accordent pas dans la subdivision de leurs matériaux. Les mêmes divergences existent sur des questions secondaires. M. Mogk, par exemple, reconnaît une certaine parenté entre la valkyrie et la mare, qui porte dans certaines parties de l'Allemagne du nord le nom *de wäldersake* (*waal*, en vieux-norrois *vælr*, c'est-à-dire cadavre) et qui est par conséquent la chevaucheuse des morts, un esprit qui écrase les

¹) *Die Wesen des germanischen Mythos* (1868).

hommes; plus tard elle se confond avec les skaldmeyjar. Dion Cassius et Vopiscus dans la *Vite Aurélii*, parlent aussi de vierges germaniques qui prennent part au combat. M. Meyer, au contraire, range les Valkyries parmi les génies féminins supérieurs et y reconnaît les nuages d'orage¹. Le loup-garou (*werewolf*, du gothique *werpen*, vêtir, c'est-à-dire « vêtement de loup ») est pour M. Mogk l'âme en forme de loup; M. Meyer le range parmi les génies de la nature, notamment du vent. Les Nornes, que le premier met en relation directe avec les « soethische Wesen », sont classées par le second au nombre des génies féminins supérieurs. Les lutins (visiŕ-allemand : *nisht*; vieux-norrois : *coetti*) sont pour M. Mogk de petits êtres en nature d'âmes, muets que M. Meyer les ramène aux génies anthropomorphes. Les nains sont des elfes pour celui-là, pour celui-ci ce sont des génies de la nature en forme humaine et d'origine météorologique.

Je pourrais multiplier ces exemples. Il n'en est pas moins significatif que les deux savants partent du culte animiste et y trouvent l'explication de toute sorte d'apparitions des croyances germaniques. Le folklore leur procure, au cours de ces recherches, de nombreux matériaux et les sources auxquelles ils puisent ne sont pas négligées, comme cela se faisait trop souvent auparavant, sans considérer leur plus ou moins d'ancienneté, mais ils s'efforcent de distinguer, pour autant que c'est possible, les différences de temps et de lieux qui les séparent. Telle est, en effet, la bonne méthode. Quand on a une fois reconnu que les Germains se croyaient eux aussi entourés par les âmes des morts, errantes, intervenant dans la destinée des hommes, réclamant qu'ils s'occupassent d'elles, immédiatement le jour se fait sur beaucoup de points jusqu'alors obscurs. Je ne puis pas entrer dans le détail des chapitres consacrés par nos deux auteurs à ces questions; je me borne à signaler quelques faits saillants.

Voici tout d'abord l'ensemble des légendes qui se rattachent à la *Chasse fantastique* et qui sont répandues sur le territoire germa-

1) Voir les monographies suscitées : W. Götter, *Der Valkyrienmythos* (dans les *Abhandl. v. Bayr. Akad.*, t. XVIII, II^e partie, p. 404 et suiv., 1889). — Frahm, *Die Wolkvrien der skand. u. germ. Götter, nach Beldensagen* (1848).

niques tout entiers¹. Je ne cite que pour mémoire l'explication
 bizarre de Nilsson, qui voit l'origine de ces légendes dans le bruit
 des bandes d'oies sauvages à travers les airs. Cependant il n'y a
 pas longtemps qu'elle a été reprise en Hollande par feu le baron
 Siöström. L'hypothèse d'après laquelle les légendes de la Chasse
 fantastique ne sont pas autre chose qu'un mythe de la tempête,
 ne me paraît pas non plus suffisante. C'était l'idée de Grimm
 (*Deutsche Myth.*, p. 525) : « l'armée furieuse de Wotan, qu'est-ce
 sinon une image de la tempête qui sillonne à travers les airs? » Il y
 voyait tout d'abord — « et cela est caractéristique — un cortège de
 dieux; sous l'influence du christianisme, cela devenait une armée
 de fantômes, » quoique vraisemblablement les païens déjà crue-
 sent que les âmes des héros bienheureux se mêlaient au cortège
 des dieux » (*Ibid.*, p. 791).

Or c'est là justement le noyau primitif du mythe. Les âmes des
 défunts survivent et font de grandes courses en bandes. De la
 montagne ou du bois où elles demeurent, elles volent à travers
 les airs, au-dessus de la tête des vivants. On sait que partout il y
 a la plus étroite relation entre la notion d'âme et celle de vent,
 même au point de vue étymologique (Mogk, p. 62). Quel de plus
 naturel pour les anciens que de se représenter l'âme qui avait
 quitté le corps comme un vent? La Chasse fantastique n'est pas
 autre chose à l'origine que la légion des âmes. On en trouve les
 indices encore au xii^e siècle, comme le prouve le passage suivant
 d'un poème de Henri le Lion, cité par M. Mogk : « da quam er
 under dat woden her, da die bösen geister ir wonning han ».
 Dans le V^e chant de l'*Enfer* de Dante le tourbillon entraîne les
 ombres dans ses replis. De nos jours encore la même relation se
 maintient dans les croyances populaires. En Norvège, lorsque
 le vent souffla en tempête, on dit encore que l'Asgaardraie ou

¹ Grimm, *Deutsche Myth.*, 1^{re} éd., p. 703 à 729; U. Jahn, *Völkungen aus
 Fommern*, p. 1 à 30; Bartsch, *Sagen aus Mecklenburg*, II, p. 2 à 17; Panzer,
Bayrische Sagen, II, p. 66 à 73; Mogk, p. 100 et suiv.; Meyer, p. 62 et 230 et
 suiv.

² *Dierck in het Germaansche volksgeloof* (1888), p. 271 et suiv. — Cf.
Theologisch Tijdschrift, 1888, p. 325.

Askeren, une légion d'âmes pécheresses, passe à travers les airs, s'attaquant aux hommes ou au bétail¹. Mêmes traditions en Hollande : Un jour un paysan jeta une enclume pour faux dans le tran habité par la dame blanche de Rarham. — primitivement une demeure des esprits — en s'écriant : « witte, witte, wit, hier beug ik ee een spit! » (Blanche, blanche, blanc, je t'apporte ici une bêche!). La dame blanche surgit tout à coup dans une subite tempête et le poursuivit de si près qu'il eut toutes les peines du monde à lui échapper par les portes de sa grange brusquement ouvertes sous l'effort du vent².

Voilà la forme la plus ancienne de la Chasse fantastique : une légion d'esprits traversant les airs, *sans conducteur*, dans la tempête. Peu à peu ces légions passent sous la conduite du dieu des morts ou du génie du vent, et cette conception supplante la précédente, sans réussir toutefois à la faire oublier complètement même de nos jours. De tous ces conducteurs le plus important est Wôdan; quoique son nom ait été déformé de toutes les façons dans les traditions populaires, il est aisé de le reconnaître. Nous parlerons plus tard de ce qui le caractérise comme dieu du vent. Ici il suffit de rappeler que telle est bien sa nature; son nom, d'ailleurs, l'indique et souvent il se confond avec le génie du vent, plus ancien que lui. C'est comme dieu du vent qu'il figure dans la Chasse fantastique. Sur tout le territoire germanique il apparaît entouré de son cortège d'esprits comme le chasseur sauvage à la tête de son Wutsbeer (Souabe), Wütenbeer (Voigtland), en tant que Woln, en Autriche, Wuotes, en Bavière, Wöjager, dans l'Allemagne du nord. En Danemark, lorsque la tempête souffle la nuit, on dit : « dei er den vilde Jaeger »; en Suède on connaît la chasse d'Oden. M. Meyer (p. 283 et suiv.) a réuni de nombreuses données de ce genre. D'autre part, comme en sa qualité de dieu du vent il est aussi dieu des morts, Wôdan-Odhin entre aussi en rapport comme tel avec l'armée des esprits, par exemple comme Odhin Valfôdhr, surnom d'Odhin en

1) Faye, *Norske folke myte*, p. 67.

2) Gelderichte Volksminnen, 1862, p. 192; Oostrijckische Volksmin., 1837, p. 237.

tant que dieu de la guerre (*ibid.*, p. 232). En tous cas, les combattants morts à la guerre lui appartiennent déjà : le Valholl est tout simplement à l'origine l'empire des morts. C'est à l'époque des Vikings enfin que le lieu dit Valholl a pris son complet développement mythologique, quand Odhin, dieu des rois et des héros, lui devint le dieu suprême.

De la même manière Frigg-Frigz devient la conductrice des âmes. Elle aussi est déesse du vent et en cette qualité elle commande à l'armée des morts. A côté d'elle on trouve en Allemagne Hilda — qui est à l'origine une avec elle — sous les noms les plus changeants, accompagnée des « holden » ou âmes des défunts. Plus tard encore, par suite d'influences chrétiennes, Héródias est mêlée à la Chasse fantastique : ailleurs Diane, les fées, les dames blanches, les damnés.

Ainsi l'on a raison de voir dans la Chasse fantastique un mythe de la tempête, dans le chasseur Wôdan-Odhin, le dieu de la tempête et des morts, à condition de ne pas perdre de vue, d'une part, que dans la conception primitive la légion des âmes n'avait pas de conducteur, et d'autre part que le germe du mythe ne doit pas être cherché dans le vent, mais dans la survivance des âmes des morts. Évidemment chaque chasseur fantastique n'est pas un Wôdan; ce peut être aussi une atténuation du génie du vent, ne devant son existence qu'au vent et n'ayant rien à faire à l'origine avec l'armée des esprits. M. Mogk (p. 1048) insiste sur cette restriction; mais il ne me semble guère possible de tracer ici une ligne de démarcation bien précise. Les développements respectifs de la mythologie supérieure et de la mythologie inférieure ont pu suivre un cours parallèle; cela est possible certainement, mais il n'est pas moins probable qu'elles ont dû mainte fois se confondre.

Il est plein d'intérêt de constater à quel point la reconnaissance du grand rôle de l'animisme dans les croyances germaniques,

1) « mulierum credunt se et profectum nocturnis horis cum Orano, paganos deos, vel cum Bacchade et laurore multitudinis mulierum equitare super quodam bestias... » Burchard von Worms, *Decret.*, I. XX (édition de Cologne), 1548, X, 1; cf. XIX, 19.

clairc d'un jour nouveau la grande fête païenne de l'hiver, les XII nuits, le *jölfest*. Jusqu'à présent on y voyait en général la fête du solstice d'hiver, la fête du soleil renaissant. Mais M. Mogk observe fort justement (p. 1125) que nos ancêtres ont dû se préoccuper fort peu du fait que les jours rallongeaient lentement; ils n'avaient rien de se réjouir que lorsque le soleil rendait les jours plus chauds. Il n'est pas plus juste de prétendre que cette fête était célébrée en l'honneur de la nouvelle naissance du dieu du ciel ou du soleil; car Wôdan, Holda, Perchta que l'on y associe exclusivement à d'autres dieux, sont très nettement des dieux du vent ou des divinités chthoniennes. La fête doit donc avoir une autre signification. Le nom qu'elle porte n'y contredit point. Le vieux-norrois *jöl* ne doit pas, en effet, être rapproché du vieux-norrois *hvel* (*roue*) et par là mis en rapport avec le soleil. Le mot *jöl*, *jöl* tient beaucoup plutôt à l'anglo-saxon *gehlol*, qui suppose un mot tel que *johwela*, latin: *jocūna*, joie. Le « Jöl-fest », c'est donc la fête joyeuse. Je ne me prononce pas sur l'étymologie; M. Meyer y souscrit avec réserve, quand il écrit: « peut-être de *jöl*, joie »? (p. 197). Mais les deux auteurs me paraissent être tout à fait dans le vrai, quand ils nous présentent cette fête comme une fête des morts générale chez les Germains.

M. Mogk (p. 1125) est ici plus affirmatif que son confrère. M. Meyer voit bien dans les XII nuits les *sterke söger*, pendant lequel les *alfar*, étroitement apparentés aux esprits, célèbrent leurs noces (p. 140), l'époque où les esprits et les génies font leurs rondes (p. 74, 197, 237), mais il n'en tient pas moins la fête elle-même surtout pour une célébration de la renaissance de Thôrr, le dieu de la croissance (p. 218) et ailleurs (p. 197) il place alors la *rönde* des grands dieux, et non exclusivement de Thôrr, pour recevoir les offrandes qui leur sont destinées. M. Mogk, au contraire, relève ce qu'il y aurait d'étrange à consacrer justement les nuits au nouveau dieu du ciel. S'il s'agit d'une fête des morts cette objection tombe; la nuit, en effet, est le temps des esprits; c'est alors qu'ils se livrent à leurs obais, qu'ils reçoivent leur nourriture, ce qui deviendra plus tard les sacrifices. La magie et la divination se pratiquent universelle-

avant un pareilles circonstances. Dans le Voigtland les XII nuits s'appellent encore *Unternächte*, c'est-à-dire nuits consacrées aux êtres souterrains, aux morts. Boda les appelle d'un nom collectif: *molke niht*, *noiz matron*, la nuit des matrones (vieux-norrois: *disar*), les esprits protecteurs féminins. Enfin les idées et les usages qui en Allemagne et en Scandinavie se rattachent au « Joulfest » ressortissent exclusivement à l'animisme et au culte des âmes. C'est alors, croit-on, qui passent les fées, les loup-garous, les elfes, les nains. Holda visite les maisons; la Chasse fantastique passe sans cesse à travers les airs. À l'intérieur des maisons on festoie et l'on boit, et les esprits reçoivent leur part de ces festins. Les travestissements en Nicolas ou Ruprecht sont les derniers vestiges des apparitions qui passaient pour être les incarnations des esprits, de même que les masques chez les Romains et le garçon des morts chez les Chinois¹. Dans le nord on apportait à la fête l'« *alfs- et disahlot* », comme il appert du ch. xxx de la *Saga* d'Olaf, Tryggvasonar; or les relations étroites des *alfar* et *disar* avec les âmes des morts sont incontestables. Les sacrifices sont offerts spécialement aux esprits de la fécondité, *tilars*, c'est-à-dire pour la bonne année². Là où il y avait un dieu de la fécondité, en Suède Freyr, Jolever, Gullinbursti, etc., en Norvège Tuorr, c'est lui qui recevait les sacrifices.

J'ai toujours eu de la peine à voir dans la fête des XII nuits une fête solaire. Aussi ai-je essayé jadis de faire ressortir le caractère non seulement joyeux, mais sacré de ces nuits; en y attachant quelques caractères analogues à celui du *taboo* chez les Polynésiens ou du *baldest* chez les Hébreux. C'étaient, pensais-je, les nuits réservées pour Holda³. Je n'en suis que plus disposé à accepter l'interprétation de ces deux messieurs. Sans doute l'on n'avait pas méconnu jusqu'à présent le rôle des esprits dans le *Joulfest*; Grimm le mentionne expressément (*D. M.*, p. 789). Mais on n'en avait pas tiré les conséquences. C'est donc à l'origine

1) Chantagis de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsg.*, 2, p. 212 et suiv.

2) Gr. *Geflog.*, XXIV: « Hædr, er gulli al boda til alr ok trilar. »

3) Voir mes *Holda-mythen*, p. 228.

une fête des morts; plus tard quand les dieux se substituent aux esprits et aux génies dans la religion germanique, Wôdan, Hœda furent joints à la fête comme divinités chthoniennes des morts, et des sacrifices furent offerts à Freyr et à Thorr pour la végétation. La fête du soleil renaissant, ce n'est plus la « Jœulfest » mais, dans le nord, le Gœtblot, le sacrifice de Gœl, du mois de Gœi ou février¹. C'est alors seulement que l'on s'aperçoit du retour de la chaleur solaire. A la même époque se célèbrent les sacrifices de la fête bien connue d'Upsala en l'honneur de Freyr, le dieu du ciel. Alors aussi la roue enflammée, symbole du soleil, est roulée du haut des montagnes. Cette distinction est juste et ramène à sa véritable signification la grande fête païenne de l'hiver.

L'animisme permet d'expliquer également d'autres points moins importants. Lorsque dans le chant de l'Édda, *Vegiamskvidha*, Odhin conjure la völva par des chants de lui révéler l'avenir et que, regardant vers le nord, il frappe la terre de son sceptre (str. 9), lorsque dans un autre chant, le *Hyndlu-tjóð*, Freya invite la völva Hyndla à chevaucher avec elle vers la Valhœll (str. 1), ces scènes ne s'expliquent que par la croyance que l'âme, séparée du corps, possède une puissance divinatoire et que par des chants ou d'autres moyens magiques on peut la contraindre à révéler ses secrets. C'est là ce que l'*Indiculus superstitionum* entend par « dædasides », c'est-à-dire « sacrilegium super defunctos ». C'est là aussi ce que Burchard de Worms « en vue quand il parle des « carmina diabolica quæ supra mortuum nocturnis horis cantantur ». Non moins frappante est la comparaison avec les « varðlokkur » du nord, conjurations pour les esprits, dont on trouve un exemple significatif dans le récit de Thorbjörg, « la fille vivante » (Maurer, I. p. 445 et suiv.).

De même, lorsque dans la fin ou prose du premier chant de *Belya-skvidha*, il est dit que Helgi et Swawa remaquirent, on reconnaît la croyance animiste que le mort reparait sous une autre

1) Ajouté/has en suédois : jœ. — Sur l'origine du mot voir Weiskald, *Alt-nordisches Leben*, p. 577.

forme. Et le rédacteur du troisième chant lui-même observe à la fin : « on croyait autrefois que les héros renaissaient, mais maintenant on appelle de pareilles croyances des illusions de « vieille femme, *kerlinga villa* », — curieux exemple d'ancienne critique à joindre au passage bien connu I *Samuel*, ix, 9.

Le corbeau Huginn, qui apporte des nouvelles à Odhin, ne serait, lui aussi, que l'âme, *hugi*, du dieu, qui s'envole « sous forme de corbeau », il faut en croire M. Mogk (p. 1017). Ici nous avons déjà plus de peine à nous y reconnaître. Notre auteur se charge lui-même de nous apprendre que l'on n'échappe pas au danger de vouloir trop expliquer de choses par l'animisme, quand il ne veut voir dans la dernière gerbe du champ que l'aile du génie thériomorphe du vent. Et cependant dans une grande partie de l'Allemagne du nord on l'appelle *Vergodendel*, *Vergodendesatruß*, offrande à dame Goden, Fricke, Friga-Frigg¹.

Sans aucun doute l'animisme a joué un grand rôle dans la formation des mythes chez les Germains, mais il faut se garder de le faire intervenir là où le mythe des dieux supérieurs s'est déjà formé au-dessus de la croyance inférieure aux esprits. Il sert à expliquer de nombreux phénomènes dans la religion, le culte et la mythologie. Pour en donner un dernier exemple, le sacrifice humain, que M. Meyer (p. 199) croit étranger à la période préhistorique du culte des morts et des génies et qui, d'après lui, n'apparaît que dans le culte des dieux, est considéré par M. Mogk (p. 1118) comme une conséquence de la croyance qu'en aspergeant l'idole de sang, source de toute vie, on communique au corps inerte l'esprit et la vie. Mais il ne faut pas vouloir retrouver partout la croyance aux esprits et le culte des âmes. Les Germains se sont élevés à des conceptions plus élevées; leurs dieux, d'abord associés à des phénomènes de la nature, en arrivent à régner

1) Tel est aussi l'avis de M. Mogk, p. 214. Voir des rapprochements bibliographiques sur « la dernière gerbe », dans mon *Helde-mythen*, p. 173, n. 2. Le *Wissen* Noet, t. I, p. 27, donne une explication exultatoire insuffisante. — Autre explication : *fer guden diel* = « compassion pour un travail pénible », d'après Knapp (Mogk, p. 1025, note).

sur la nature, acquièrent des attributs moraux, deviennent des figures idéales, sans perdre pour cela nécessairement tout caractère d'origine animiste et sans que des esprits ou des génies cessent d'exister à côté d'eux dans les croyances populaires.

(A suivre.)

L. KNAUTH

UNE FÊTE RELIGIEUSE ANNAMITE

AU VILLAGE DE PHU-DONG (TONKIN)

Dans une des boucles du canal des Rapides, à une dizaine de kilomètres environ et à droite de la route de Bac-Ninh, se trouve un assez gros village qu'on appelle Phu-Dong, lequel fait partie de la sous-préfecture de Tien-Du.

Les habitants de ce village et ceux des environs viennent de célébrer, par une série de fêtes des plus remarquables, un fait historique remontant à 400 ans avant notre ère. Il s'agit de la défaite d'une armée chinoise qui avait envahi le pays annamite, qu'on appelait alors le royaume de Van-Lang, et dont l'avant-garde occupait les montagnes isolées qui sont autour de Bac-Ninh. Au cours de cette bataille, le fils de l'empereur chinois Tchao Quang et quatre de ses généraux furent tués, vingt-quatre autres généraux furent faits prisonniers.

Comme tous les faits historiques se rapportant à l'aurore des temps annamites, celui-ci a été transformé par la légende; c'est sous cette forme seule qu'il est connu dans le pays et que nous allons le raconter, avant de décrire les cérémonies auxquelles nous avons assisté.

L'avant-dernier roi de la dynastie des Hung, ayant appris par ses émissaires qu'une armée du nord s'avanceit pour envahir ses Etats, rassembla ses troupes à la hâte et les envoya sous la direction d'un homme de grande valeur, nommé Ly-Công-Dat, au devant des envahisseurs. L'armée des Chinois était commandée par le fils du roi en personne; elle s'avança jusqu'à la montagne Tam-Tung où elle prit position; on voit encore aujourd'hui des traces de ses retranchements.

Les Annamites prirent le contact de l'ennemi; mais le premier engagement ne fut pas heureux et Ly-Công-Dat, vaincu, dut

battre en retraite jusque dans la plaine de Long-Dò, où se trouve aujourd'hui Hanot; désespéré, il se suicida.

Le roi se trouva, par suite de ces circonstances, dans un grand embarras, car les troupes, démoralisées, avaient perdu toute confiance dans leurs chefs, et ne voulaient plus obéir. Il fit appel dans tout le royaume au patriotisme des hommes de guerre, promettant les plus hautes récompenses à qui sauverait la situation.

A cette époque, dans le village de Phu-Dông, vivait avec sa femme un pauvre homme de plus de soixante ans. Trois ans auparavant il leur était né un enfant qui depuis cette époque n'avait jamais parlé et se tenait toujours couché sur le dos, sans pouvoir ni remuer ni s'asseoir. La naissance de cet enfant était due à une intervention miraculeuse; sa mère, en traversant le village de Bin-Tau (aujourd'hui Thi-Cau, près de Bac-Ninh), avait remarqué sur la terre l'empreinte d'un pied d'une taille extraordinaire; inconsciemment, elle avait mis le pied dans cette empreinte et elle avait conçu.

Lorsque le héraut chargé de lire la proclamation du roi arriva dans le village, la mère du jeune enfant l'entendit et s'écria : « Malheur à moi qui ai enfanté un être inutile qui ne sait que boire et manger; ce n'est pas lui qui sera jamais capable de se mesurer avec les ennemis du royaume. Le roi peut garder sa récompense, elle n'est pas pour nous; nous nous contentons de têter et de nous gaver de bouillie. »

Mais il se produisit alors une chose extraordinaire. L'enfant, entendant ainsi parler sa mère, se leva sur son séant et lui dit : « Je vous prie de faire venir ici le héraut. » La mère, devant ce prodige, fut saisie d'une grande frayeur. Elle appela sa voisine; la voisine aussi fut émerveillée, et conseilla de faire entrer le héraut.

Dès qu'il l'aperçut l'enfant se leva et dit : « Retourne dire au roi qu'il fasse forger un cheval de fer haut de huit pieds, une massue de fer et un casque de fer. L'enfant qui te parle montera sur le cheval, se coiffera du casque, s'armera de la massue et dispersera les ennemis.

— De quel poids voulez-vous la massue, demanda l'envoyé du roi.

— De cent livres, répondit l'enfant, et le cheval de mille livres.

Le héraut s'empessa de retourner vers le roi, à qui il rendit compte de ces faits extraordinaires. « Le Ciel, dit le roi, manifesta son intention de nous sauver de la ruine. » Il commanda à son surintendant général de faire forger le cheval, la masse et l'armure, et de faire remettre le tout à l'enfant, lequel fut d'abord mécontent parce que le cheval de fer n'avait pas d'entrailles, et exigea qu'on lui en forgeât. On fit ce qu'il désirait, on introduisit des entrailles de fer dans le ventre du cheval, et on porta le tout dans le village de Phu-Dong.

Quand la mère vit arriver toutes ces choses, elle eut peur pour son fils et le lui dit. Celui-ci répondit en riant : « Ne prenez pour l'instant d'autre souci que de me faire préparer à manger et à boire : il me faut prendre beaucoup de forces pour commencer la campagne. »

Quand l'enfant commença à manger, il prit à vue d'œil un développement excessif; sa mère, ne parvenant pas à le rassasier, on dut avoir recours aux voisins et tout le village apporta du riz et du vin, pour ce repas extraordinaire qui dura deux jours. Après ce temps, l'enfant, devenu un géant, revêtit l'armure, monta le cheval de fer et se mit en marche.

Le roi avait ordonné à son neuvième fils nommé Long-Son et à son dixième fils nommé Uy-Son, de l'accompagner. L'armée annamite formait trois corps de troupes chacun de trente mille hommes; le guerrier miraculeux était en tête, et son cheval de fer fendait l'espace comme s'il eût eu des ailes. Tout le monde était enthousiasmé de ce prodige, et les volontaires accouraient de tous côtés; on vit deux frères de la famille Nguyễn, du hameau de Nghiem-Xa, abandonner leurs buffles dans la rivière et, armés du fer de leur charrau, suivre les soldats.

On atteignit l'ennemi à la montagne Trau (entre Bac-Ninh et Dap-Cau), où les avant-postes étaient fortement retranchés, et le combat s'engagea immédiatement. Le choc fut terrible, mais décisif; quatre généraux chinois furent tués et leurs soldats, dispersés, furent poursuivis à une grande distance. Au fort de la

mêlée, le guerrier miraculeux, ayant brisé sa massue de fer, arçra quelque part une touffe de bambous et s'en servit pour achever la déroute des ennemis. Ceux d'entre les Chinois qui ne furent pas tués, effrayés par la peur, rendirent leurs armes; vingt-quatre des principaux officiers, s'étant engagés à ne plus servir contre le Van-Lang, furent remis en liberté.

Le fils de l'empereur de Chine, trouvé parmi les morts, fut inhumé au pied de la montagne; son tombeau existe encore.

Après la victoire, le guerrier miraculeux, remontant sur son cheval de fer, prit la route de Kim-Anh, et la suivit jusqu'à la montagne de Vu-Linh; arrivé là, il jeta la touffe de bambous dont il s'était servi dans la bataille, quitta ses vêtements de fer, gravit la montagne, et s'éleva au ciel. Le cheval de fer se rendit tout seul au village de Dong-Vi.

Aujourd'hui encore on trouve sur le sommet de la montagne la marque d'un pied imprimé dans la pierre; c'est le pied du guerrier qui laissa ce vestige lorsqu'il quitta la terre. A l'endroit où le cheval s'arrêta, qui est aujourd'hui le village de Phu-Ninh, on construisit un temple qui fut doté par le roi d'un domaine de dix mûs de rizières. On construisit également un temple dans le village natal du libérateur du royaume et on érigea, sur l'emplacement de sa maison, une stèle de pierre portant ces mots en chinois : « Ici, autrefois, était la demeure du roi céleste Dong. » Le roi affecta le revenu de cent mûs de rizières à l'entretien de ces deux monuments.

Enfin, quinze cents ans plus tard, l'an 1020, le roi Ly, qui était originaire des environs, voulut aussi honorer le grand Génie national; il lui éleva deux temples, l'un dans son village natal de Phu-Dong, auprès de la maison commune, et l'autre sur la versant de la montagne Vu-Ninh, ou Vê-Linh, près le phu de Tu-Son. On plaça dans ce dernier la statue du héros; elle y est encore.

En commémoration de ces événements, qui sont contemporains de la guerre de Péloponèse, les Annamites célèbrent chaque année, dans les temples du Génie, et principalement dans celui de Phu-Dong, qui est son village natal, des fêtes auxquelles on

donne le plus d'éclat possible. Au cours de ces fêtes, on rappelle par des groupes allégoriques le fait historique d'il y a deux mille trois cents ans.

Le temple du Génie, dans le village de Phu-Dong, se compose de trois grandes nefs transversales et parallèles; celle du fond sert de sanctuaire au Génie, elle est constamment fermée et inaccessible. Un gardien veille dans l'obscurité du lieu sacré; il lui est interdit, sous les peines les plus terribles, de laisser qui que ce soit pénétrer dans le sanctuaire, et de révéler au dehors ce qu'il contient. Dans les deux autres nefs se trouvent les autels et des accessoires religieux. Comme dans tous les temples annamites contemporains de la dynastie des Ly, de massives colonnes de bois soutiennent l'énorme toiture surbaissée, aux angles hardiment relevée, à la crête ornée de dragons aux écailles de porcelaine bleue. Au centre et traversant les deux nefs antérieures, une voie pavée de plaques grossières de marbre noir, dont les rugosités sont polies par le pied des pieuses générations conduit jusqu'au seuil du sanctuaire. Un portique monumental à trois entrées et à pavillon donne accès dans le temple; ce portique vient d'être complètement reconstruit par S. E. le King-La'o'e du Tonkin; une stèle commémorative consacre le souvenir de cette restauration. De chaque côté du portique, à l'intérieur, on remarque deux lions héraldiques, en pierre, et à l'extérieur deux rampes de pierre figurant, comme dans les autres temples et édifices royaux, un dragon à cinq griffes. La facture de ces pièces sculptées est des plus grossières; celle du lion notamment est tout à fait barbare.

En avant et au centre de la porte principale du portique une tortue de pierre émerge du sol.

Des députations de tous les villages du canton viennent faire des offrandes au Génie; il nous a été rarement donné d'assister à une cérémonie plus imposante, à une manifestation plus solennelle et plus recueillie. Ils sont bien là cent notables, jeunes et vieux, tous correctement vêtus de la robe bleue à longues manches, coiffés du bonnet noir et chaussés des bottes de velours aux épaisses semelles blanches. Les gradués civils et militaires

portent sur la poitrine et le dos de leur robe le carreau de broderie distinctif de leur rang. Les uns, alignés sur les côtés du temple, en avant de la foule silencieuse massée dans les profondeurs et contenue par une barrière, les autres, chefs de village, servants rituels, ou maîtres des cérémonies, placés à des endroits déterminés, entre les colonnes du centre, devant les autels, immobiles, la tablette d'ivoire à la main.

De temps en temps, avec un geste large des deux bras dans les manches flottantes, l'un d'entre eux prononce une invocation à laquelle répondent des coups de gong lentement espacés, ponctuant les phrases d'une musique de violons et de petits pipeaux de bambou d'une douceur incroyable, d'une harmonie inattendue.

Des tables sont surchargées d'offrandes; nous avons compté vingt-quatre tables et, sur chacune de ces tables, quinze sortes de mets dans des petites coupes de porcelaine. La fumée capiteuse de l'encens s'échappe en spirales d'innombrables bâtonnets et du couvercle ajouré de gros encensoirs de bronze suspendus aux colonnes. Un chant modulé comme une plainte se fait entendre au fond de la nef; il dit les titres honorifiques et posthumes conférés au Génie libérateur du royaume par de longues dynasties de rois. Puis un vieillard s'avance, à pas lentement cadencés; il porte, dans ses mains réunies et élevées par un geste hiératique, une coupe à libation. Tel le prêtre catholique à l'élévation, la tête baissée, le visage comme hypnotisé par l'extase. Il s'avance suivi de ses deux acolytes et se dirige vers une des portes latérales du sanctuaire impénétrable devant laquelle il s'agenouille. Le silence est profond, la musique *va diminuendo*, elle est à peine perceptible; tout à coup on entend un roulement sourd, et on voit la double porte du sanctuaire s'entr'ouvrir. Elle découvre un plan de noires ténébreuses d'où émerge progressivement, comme une apparition d'autre-temps, un étrange personnage. Le front de ce personnage est ceint d'un voile noir qui retombe en arrière et se drape autour de son corps; le bas de sa figure disparaît sous un voile jaune qui s'attache derrière la nuque et ne laisse apparents que les yeux, lui donnant vaguement ainsi, selon qu'il est debout ou courbé, l'aspect d'un guerrier luttant, ou celui d'une fellahine des bords

de Nid. C'est le prêtre unique et muet de ce culte unique, le seul être vivant admis dans l'intimité du Génie guerrier. Il s'approche, il s'agenouille sur le seuil de l'asile mystérieux, reçoit sur un plateau de cuivre la coupe à libations, puis, à reculons, rentre dans le noir où il paraît se fondre et disparaître. La double porte se referme lentement, devant les sacrificateurs prosternés. Après un court instant de silence, on entend un coup de cloche sortir de l'intérieur du sanctuaire, l'offrande est déposée sur l'autel invisible, et les chants et la musique recommencent dans la nef, pendant que chacun regagne sa place pour préparer un nouveau sacrifice.

J'ai dit ce qui frappe tout d'abord l'observateur occidental au milieu de ces pratiques de dévotion purement civile, la majesté du cérémonial, l'attitude inspirée des pratiquants. Certes, jamais messe papale ne fut dite en présence d'une assistance plus recueillie, avec des auxiliaires, diacres et thuriféraires, plus profondément pénétrés de la dignité de leurs fonctions, de la sainteté de l'acte qui s'accomplit. Ce n'est pas une mince surprise que de constater à quel point la face banale du paysan tonkinois, si inexpressive, si bestiale même parfois, quand on la considère courbée sur le dur labeur de la rizière, se transfigure sous l'impression de l'idée religieuse jusqu'à s'emprunter d'un véritable caractère de haute dignité sacerdotale; combien son geste timide s'élargit, combien son attitude tout entière, ordinairement humble et effacée, grandit et s'ennoblit dans l'exercice de ce culte purement laïque, fait de reconnaissance patriotique et de crainte superstitieuse.

Le taoïsme, qui ne perd jamais ses droits ici, introduit tout à coup une note particulière : c'est la cérémonie de l'hommage du tigre. Le tigre, personnification du mal et de l'ennemi, vient faire acte de soumission dans le temple et adorer le Génie guerrier; escorté par vingt individus travestis, qui chantent et frappent en cadence des claquettes de bois dur, le personnage qui représente le tigre, vêtu d'un justaucorps de soie pointu et porteur d'une tête de carton, s'avance et se livre, devant l'autel, à des séries interminables de danses et de prostrations. Un des assistants, armé d'un fusil de bois, fait le simulacre de le tuer; le tigre roule par terre, mais il

sa ruelle assis et recommence ses pas et ses gestes, accompagné par les chants et les cliquettes de ses vingt compagnons. Nous avons pu faire recueillir les paroles de la chanson du tigre :

Mieux se plus lent du cœur fin, pour séduire la tête du sang.
 Combien dans une main y a-t-il de printemps ?
 Combien dans un jour y a-t-il d'années fin ?
 Combien chaque année compte-t-on de fins comme celle-ci ?
 Nous devons tout au tigre, l'éventail et la perle
 Dont la richesse augmente l'air de votre fin.
 Nous lui devons les riches bonnets de cérémonie.
 Nous lui devons les brillants ornements des robes.
 Nous lui devons les deux grands vases pour l'eau du sacrifice.
 Nous devons à sa générosité l'argent de nos plaisirs.
 De chaque côté du portique se trouve une petite porte.
 La foule arrive de tous les points de l'horizon.
 Pour entendre le gang, voir flatter les drapeaux.
 Chacun a revêtu ses plus brillants habits.
 Au centre de l'enceinte, dans le pavillon, défilent les guerriers.
 Autour de l'enceinte courent et s'agitent les jeunes gens travestis ;
 Les diadèmes et les colliers se jettent devant le temple.
 Celui qui n'a pas de cheval arrive monté sur son buffle.
 Après le feu chaque s'en retourne chez soi.

Ensuite ont lieu les scènes historiques, le simulacre du combat, le cortège des vaincus défilant devant le temple du vainqueur. Cent jeunes gens, vêtus à l'antique, représentent les guerriers annamites; leur costume, aussi rudimentaire que possible, ne manque pas cependant d'un certain caractère; il se compose d'un gros bouclet noir fixé autour du ventre et d'une ceinture étroite passée entre les cuisses, et retombant par devant à la manière d'un pagne; le reste du corps est complètement nu, sauf une écharpe rose, qui recouvre l'épaule droite, et dont les extrémités, nouées sur le flanc gauche, retombent élégamment sur la hanche, en compagnie d'un petit sac d'étoffe de soie, en forme de croissant, orné de longs effilés de soie, rappelant, moins la fourrure, le sac des highlanders. La tête est coiffée d'un casque noir dont la partie postérieure se termine par un petit couvre-nuque d'étoffe. On peut voir de très vieilles statues de guerriers, ainsi costumés, dans le temple funéraire des rois de la dynastie des Ly, à Binh-Bang, près le pho de Ta-Son.

Les généraux chinois sont représentés par vingt-quatre jeunes filles, vierges, m'affirme mon guide. Je ne me charge pas d'expliquer pour quel motif on représente ainsi les généraux chinois. Ces fillettes (plusieurs n'ont pas dix ans) sont parées de riches robes du soie de couleurs éclatantes, couvertes de bijoux d'or, de colliers, de boucles d'oreilles; chaque village des environs présente une jeune fille et pourvoit aux frais de sa toilette. Debout chacune sur une sorte d'autel ou de table à offrande, condamnées à l'immobilité la plus absolue, ces pauvres filles n'ont dans la fête aucun rôle actif; séparées les unes des autres par un intervalle de 10 à 15 mètres, entourées des femmes de leur village, elles forment sur la digue, en face du temple, et sur une étendue de près de deux kilomètres, un développement de vingt-quatre groupes devant lesquels la procession défile. Quatre autres jeunes filles figurant les quatre généraux chinois qui furent tués dans le combat; une autre, vêtue d'une robe jaune et coiffée d'un haut bonnet très compliqué, représente le fils de l'empereur de Chine. Autrefois, des idoles en papier des généraux victimes étaient apportées sur l'autel du Génie; aujourd'hui, on se contente de présenter les coiffures des personnages figuratifs.

Les cent guerriers exécutent avec le plus grand ensemble et la plus extrême complexité des exercices variés, défilés et changements de front. Nous n'entrerons pas dans d'autres détails, nous ne décrirons pas les attitudes archaïques et les mouvements étranges des batteurs de gong et de tambour, ni les attitudes des porte-étendards; ce serait sortir de notre cadre.

La fête historique est doublée de la fête foraine, avec ses acteurs, ses jeux variés, ses marchands de friandises. Le spectacle auquel nous avons assisté, et dont nous avons décrit succinctement les grandes lignes et les parties les plus originales, restera dans notre esprit comme un des plus saisissants qu'il nous ait été donné de voir au Tonkin. Quel est, dans notre vieille Europe, le peuple qui peut se flatter de célébrer encore l'anniversaire d'un fait héroïque de son histoire datant de deux mille trois cents ans?

REVUE DES LIVRES

D. L. COMES. — *Ethnology in Folklore*. London. Eagon Paul Trench, Trübner and Co. 1882, in-12, +u-200 p.

Le livre que vient de faire paraître M. Comes se peut résumer en cette seule idée : que les coutumes grossières et superstitieuses encore de notre époque qui survivent chez les peuples européens ne sont point d'origine aryenne, mais ont été empruntées par les civilisations aux tribus sauvages qui occupaient le sud de l'Europe, ou plutôt que ces races antiques elles-mêmes ont puisé au milieu des tribus celtiques et germaniques, venues d'Orient, et avec elles les coutumes qu'elles pratiquaient, les croyances auxquelles elles étaient attachées.

Vient les divers anneaux de la chaîne de raisonnements qui a conduit M. Comes à la conclusion qu'il a adoptée : le caractère commun de toutes les coutumes qui constituent le folk-lore d'un peuple, c'est de se poursuivre puis se développer et se transformer; elles ont été fixées, cristallisées en quelque sorte à un certain point de leur évolution; elles restent telles qu'elles étaient alors jusqu'au moment où elles commencent à se dissoudre et à s'effacer lentement. Mais une coutume ne se fixe point ainsi d'elle-même; pour qu'elle descende à jamais celle-ci à tout développement, il faut qu'elle ait été arrêtée au cours de son évolution par l'introduction d'une cause extérieure, par l'entrée en jeu d'une race ou d'une religion nouvelles. Ce qu'il importe de déterminer, c'est à quel stade le développement d'une coutume a été ainsi arrêté : porte-t-elle une empreinte de sauvagerie indéniable à mesurer ou bien, au contraire, est-ce seulement une coutume barbare? Faut-elle à ce moment pratiquée par la population tout entière ou limitée déjà en décadence dans les classes supérieures? Or il peut arriver, et il arrive en fait que deux traditions chez un même peuple des coutumes arrivées à des stades divers de l'évolution; il faudra alors admettre que des causes différentes ont successivement agi pour fixer une certaine forme durable les coutumes que l'on retrouve sur un même sol à des stades différents de développement. En Europe, on retrouve sous-jacentes à la civilisation chrétienne deux couches distinctes de traditions et de pratiques. La plus superficielle est constituée par des coutumes et des croyances, communes à tous les peuples du race aryenne et que l'introduction du christianisme en Europe a arrêtées dans leur développement; mais au-dessous d'elle, il en est

une autre forme de pratiques beaucoup plus grossières et rudimentaires appartenant à celles des amérindiens actuels : ces pratiques ne sont celles des races primitives qui composent le sol, ou viennent s'établir les Aryens, et c'est l'arianisme aryenné qui les a liées pour ainsi dire et immobilisées à jamais dans leur ouvrage rude.

Deux postulats doivent tout d'abord être acceptés pour que la thèse soutenue par M. Gomme puisse être défendue.

Le premier, c'est qu'il est impossible qu'à côté des formes plus développées qui en sont directement sorties subsistent dans une même société les formes antérieures et grossières d'une croyance ou d'un rite : la croyance ou la pratique supérieure est, au lieu d'une même race, la transformation de la croyance ou de la pratique plus rude qui l'a précédée ; si elles apparaissent, c'est qu'il ne subsiste plus rien de celles qui existaient avant elles ; à vrai dire, les croyances nouvelles, ce sont les croyances anciennes elles-mêmes à un autre stade de leur développement ; elles ne peuvent pas plus consister que on peut venir à côté du veillard l'enfant qu'il était cinquante ans plus tôt.

Le second postulat, c'est qu'il existe deux races naturellement distinctes de pratiques traditionnelles et qu'il n'en existe que deux ; c'est encore que l'on peut réduire à deux les transformations multiples et profondes dont l'Europe a été le théâtre : l'aryanisme aryenné et l'introduction du christianisme, c'est enfin que l'on peut raisonnablement classer en deux groupes homogènes toutes les populations d'Europe qui ont successivement et simultanément occupé la sol de l'Europe : les races aryennes et les races non aryennes.

Mais il nous semble que ces deux postulats dont le premier seul du reste est expressément formulé par M. Gomme sont justement des plus contestables. M. Gomme affirme qu'il est impossible qu'une coutume grossière subsiste à côté de la coutume plus raffinée qu'elle a engendrée, mais de cette loi qu'il annonce, il n'apporte aucune preuve, il ne nous dit même point pourquoi il devait en être ainsi, il affirme et s'en tient là. Il semble bien, au contraire, que des coutumes puissent apparaître qui procèdent, à coup sûr, de celles qui les ont précédées, et se superposent à ses pratiques anciennes sans pour cela les détruire. M. Gomme pourra toujours, il est vrai, répondre que le rite nouveau est d'importance supérieure, et que s'il a avec le costume ancien quelque ressemblance qui puisse induire à croire qu'il a eu elle son origine, c'est qu'il est sorti en un autre pays d'une coutume analogue ou qu'il s'est mêlé et a donc boudé avec elle dans son pays d'emprunt. Tout cela, à coup sûr, est possible, mais tout cela est évidemment possible. Or si l'on admet en constatant que cela ne soit pas et que sur un même peuple puissent coexister deux stades successifs de développement d'un même culte, tout ce bel édifice si ingénieusement construit par M. G. s'écroule et sa tentative pour retrouver, dans la civilisation de coutumes et de traditions qui constituent le fond-être d'un peuple, les apports successifs de chaque race, est réduite à n'être plus qu'un ensemble de variations et

attachées mycéniennes. Remarquons encore que les diverses coutumes d'un même peuple peuvent ne point se transformer toutes avec une égale rapidité et que des rites extrêmement raffinés peuvent coexister avec des pratiques grossières, simplement parce que ces pratiques ou valeurs soit de leur caractère particulièrement sacré, soit en vertu de leur faible importance relative, ont montré une plus grande résistance au changement.

L'évolution peut d'ailleurs marcher d'un pas inégal dans les divers stades d'une même société ou les divers régimes d'un même pays, et ce sont aussi de raisons à ce mélange de coutumes sauvages et de coutumes soigneusement élaborées qui on se peut rendre compte, d'après M. O., que par l'interposition de formes extrêmes à la société on ne le retrouve.

Le second postulat de M. Chavet semble tout aussi difficile à établir. Y a-t-il donc deux groupes de pratiques et de traditions si nettement différenciés dans le folklore européen, et ne trouve-t-on pas les contrastes dans toutes ces croyances et tous ces rites populaires des diverses régions de l'Occident et de l'Orient et n'est-ce pas faire preuve de plus de bon sens ingénuité que de croire que de les répartir ainsi en deux groupes, aux contours nettement définies, qu'on a quelquefois artificiellement? Comment d'ailleurs sommes-nous autorisés à réduire à deux les événements historiques qui ont déterminé cette stratification des croyances en couches distinctes, et n'est-ce point parce que nous n'en connaissons que deux avec certitude que nous divisons à leur tour les pratiques et les traditions en deux groupes, faisant ainsi de notre ignorance un principe de classification? Il nous semble également bien téméraire de diviser l'esprit humain en deux grandes familles, l'une constituée par les Aryens, l'autre qui comprend tout le reste de l'humanité et peut-être la résumant tout ce qui fait M. O. semblera-t-il quelques peu simpliste; dans l'Inde certaines coutumes sont pratiquées surtout chez les populations de races non aryennes; ces coutumes, nous en retrouvons les analogues en Angleterre ou en Allemagne. C'est donc que la II a été et il va encore, sans doute, — les mêmes races que dans l'Inde? M. O. ne le dit point... mais une race aryenne. Les mêmes coutumes cependant se retrouvent chez les races les plus diverses, chez les Indiens de l'Amérique du Nord, les Australiens, les Polynésiens, les Néozélandais et les populations noires du Congo: sont-ils donc tous de même race? Et peut-on même à une parenté probable entre eux? Que signifie alors cette opposition entre les Aryens et les non-Aryens qui semble faire des non-Aryens un seul peuple? Voulez-vous parler seulement de populations arrivées au même stade de la civilisation? Mais alors pourquoi affirmer l'origine aryenne de ces coutumes? Les Aryens ne l'ont-ils point trouvée, eux aussi, en état de civilisation, et grossier et si brutal? Cela est, au contraire, d'une haute probabilité et M. Chavet ne fait pas difficulté de le reconnaître. En quoi importe-t-il alors, que ce soit dans l'Inde chez les populations aryennes ou chez celles qui les ont précédées sur le même sol et qui ont continué d'y vivre auprès d'elles, que prédominent les

connus qui ont laissé leur trace dans le folk-lore anglais? M. G. répondrait que l'on connaît avec certitude l'existence chez les Aryens de coutumes assez barbares, de croyances plus raffinées et qu'elles se seraient mélangées au sein d'une race pure à celle de ces peuplades, empruntées d'une grande variété de pays, qui ont survécu dans le folklore celtique et germanique, mais c'est la prédominance l'affirmation dans l'ouvrage. Il y a, en tout, de suspect le caractère conjectural. Je voudrais que l'on ne se déprît point sur la portée de mes objections : je ne nie point que les choses se soient passées comme l'affirme M. G., mais ce que je veux établir, c'est que la thèse qu'il a adoptée sur un ensemble d'hypothèses, fort ingénieuses à coup sûr et qui expliquent bien certainement des faits, mais d'hypothèses que l'on n'est point en mesure de faire et dont on peut après tout se passer.

Et la thèse que soutient M. G. nous semble fort discutée, ce qui ne l'est point c'est le talent avec lequel il la défend; la méthode de son expositif, son érudition, sa netteté et sa sûreté, la clarté et la vigueur de son style font de l'ouvrage l'un des plus intéressants et des plus agréables qui aient été consacrés à l'étude comparée des coutumes et des traditions populaires.

Voici maintenant l'analyse rapide de l'ouvrage de M. G. chapitre par chapitre.

Après avoir brièvement exposé sa thèse (ch. 1), il en fait la démonstration par l'examen détaillé d'un exemple particulier. Le fait qu'il a choisi, pour en faire le pivot de sa démonstration, est emprunté à l'histoire religieuse de l'Inde contemporaine : sir W. Elliot l'a rapporté tout au long dans le *Journal of the Ethnological Society* (n. 2, t. 1, p. 37). C'est une des articles qui ont exercé toute l'Inde méridionale et où les idées premières sont dérivées à des catégories de personnes qui toutes appartiennent par leur origine aux races aryennes, elle conclut essentiellement dans la suite rendue à une pierre brisée, peinte en rouge, et dans l'immolation rituelle et le dépouillement de bœuf et de mouton, dont chacun s'affirme l'importance un immense peut favoriser son champ. Les idées des animaux sacrés sont l'objet d'une constitution et d'une croyance toutes particulières. Le squelette joint, le peigne du dieu agricole, Petra, décline avec ses dents un squelette, puis s'inscrit comme s'il était comme un os. Des parlements de village, une note d'argotisme des lieux et le présence dans les cérémonies d'homme et de femme aux yeux au nombre des traits caractéristiques de cette fête, à laquelle M. G. a réfléchi avec grand soin des parallèles dans le folklore européen. Il les trouve dans les cultes locaux de Dionysos et dans certaines coutumes du Germant, qu'il attribue et commente, d'après lui, quelques découvertes archéologiques, faites récemment dans le Northumberland.

Mais M. G. ne s'en est point tenu là, il a pris à tâche de démontrer qu'il est certaines suppositions, qui ne peuvent être nées que du contact d'une race conquérante avec les races inférieures qui occupaient avant elle le territoire dont elle s'est emparée (ibid. 10). Ces croyances ont leur

origine dans la crainte qu'inspirent aux conquérants ceux qu'ils ont vaincus. M. G. donne de nombreux exemples de cette superstitieuse terreur qu'éprouvent à l'égard des sauvages les populations barbares ou à demi-civilisées qui vivent en contact avec eux. En Nouvelle-Guinée les tribus de la côte redoutent les pouvoirs magiques des tribus de l'intérieur; à Madagascar les Hurons ont pour les Vainis une vénération craintive; pour les Malais et les Chinois, les Jakins et les Papouas sont des êtres à demi surnaturels. Les Aryens de l'Inde ont sur leurs ennemis non-aryens les mêmes conceptions; ils éprouvent les mêmes sentiments. Ils leur attribuent une très grande puissance et les considèrent comme des magiciens terribles, en constante relation avec les démons; ces magiciens-sorcières ressemblent tout pour trait aux sorciers d'Europe, qui sont, d'après M. G., leurs légitimes héritiers. Cette ressemblance n'est pas contestable, mais elle ne nous semble pas suffire à expliquer les conséquences qu'en déduit M. H. Les anciens européens s'adonnaient aux mêmes pratiques et sont revenus sur eux du peuple des mêmes peurs que les magiciens et les sorciers des peuples non-civilisés; d'autre part les gens qui appartenaient aux races saines sont souvent considérés par les conquérants comme inventifs d'une puissance surnaturelle, les tribus sauvages et grossières sont douées des mêmes pouvoirs que leurs voisins plus avancés en civilisation. Les anciens européens, comme M. G., continuaient dans la tradition de magiciens sauvages qui ont toujours été en de l'Europe avant l'invasion aryenne; ils sont leurs descendants ou leurs élèves. M. G. semble oublier que les peuples qui en cette crainte superstitieuse des sorciers étrangers ont eux-mêmes des magiciens et pratiquent la sorcellerie. Il est très possible que lorsque les tribus celtiques et germaniques sont venues s'établir en Gaule et en Germanie, les populations qui les avaient précédées s'attachaient aux pratiques magiques, mais il est très probable que ces tribus amenaient avec elles des sorciers. On voit très bien, au reste, comment des gens qui craignent la sorcellerie peuvent être amenés à considérer leurs ennemis, maléfiques et étrangers, comme des magiciens, ou, au contraire, comment le contact avec des sauvages pourrait suffire à donner l'idée de la magie à des populations qui ne l'auraient point, ou, pour dire, en emprunt direct, le transport d'une race à l'autre de tout un ensemble de croyances et de rites, mais telle n'est pas la thèse soutenue par M. G. C'est au même effet de fait que M. G. rapporte l'origine du le *magico* aux Vénètes et aux Italiens. Mais tandis que les primitifs habitants de l'Europe ne considéraient eux-mêmes comme des sorciers et que la sorcellerie n'est, d'après M. G., qu'une survivance dans la civilisation moderne des croyances qu'ils avaient réduites à être vaines dans l'esprit de leurs civilisateurs, la croyance aux sorts et aux grâces comme on en eût l'ensemble des opinions que s'étaient faites les Aryens sur les premiers occupants du sol. La crainte, une double objection se pose nécessairement: pour transformer en des êtres qui agissent par des procédés surnaturels, en des facteurs dangereux, en des esprits qui se font peindre

une à des corps, pareils aux corps des hommes, des choses grossières et crues, une seule condition est nécessaire, mais elle est indispensable, c'est de croire aux fées. D'autre part, ces mêmes croyances, pour les révéler dans tout leur relief, tout aussi poissantes chez les races vaincues que chez leurs conquérants. Ainsi donc les sauvages ont eux-mêmes les croyances que, d'après M. Gomme, a empruntées dans les races antérieures la théorie qu'ils inspiraient et les pratiques que sont censés leur enseigner aux Aryens les races grossières qui occupaient avant eux le sol européen, toutes les analogies permettent de supposer que les Aryens les possédaient eux-mêmes. M. G. est frappé lui-même des analogies étendues qui rapprochent les cultes développés des pratiques magiques; il triomphe de cette difficulté en attribuant à la suite de professeurs éthyrologues anaryens au druidisme, mais c'est là une opinion qui rencontre de la part de nombreux ecclésiastiques une très vive résistance, et si elle se trouve en définitive inacceptable, l'argument invoqué par M. G. en retournera contre lui avec une grande force.

Le chapitre IV est consacré aux cultes locaux, à l'adoration des esprits des fontaines, des rivières, des montagnes et des lacs. M. G. s'efforce de démontrer que ce sont là des dieux attachés aux lieux mêmes où on les adore, qu'ils n'ont rien de commun avec les esprits apportés jamais et que leur culte, au contraire, qui eût dû s'établir sur le sol où ils régnaient en vertu de leur droit de première occupation les adaptés en les transformant. Il range dans le même groupe les divinités agricoles, dont les cultes, si profondément étudiés par M. Frazer, tiennent une si large place dans les coutumes des peuples d'Europe. « Dieux de la terre, écrit-il (p. 60), qui recouvrent ou sanctifient le sang des hommes; dieux des arbres, à qui il faut la vie de leur prêtre; dieux du bétail, qui se font en les tuant; dieux de la pluie, qui rendent des victimes, tous ces dieux ne sont point des dieux nationaux, les dieux d'un clan ou d'une tribu, mais des divinités attachées aux lieux où elles sont nées et où elles ont grandi. » A coup sûr, les Aryens n'ont pas apporté avec eux en Europe le culte de l'esprit qui habite une fontaine ou une montagne, et les peuples indigènes de la Germanie ou de la Bretagne n'auraient pu attendre sans doute l'invasion aryenne pour peupler d'innombrables puissances leurs rivières et leurs forêts, mais rien ne permet d'affirmer que les Aryens ne connaissent pas les divinités des arbres et de la terre, les dieux de la pluie et des eaux et qu'ils n'aient pas apporté avec eux des cérémonies et des coutumes analogues à celles qu'ils allaient trouver chez les populations qui les avaient précédés sur le sol de l'Europe. Je dirai plus, sur que de ces populations, nous ne savons rien ou presque rien, que leur culture, leur grossièreté plus grandes que celles des civilisations venues de l'Est ou des hypothèses que, si l'on admet la théorie de M. G. qui attribue au druidisme une origine anaryenne, il faudrait leur accorder, au contraire, un développement religieux des plus remarquables. Rien ne prouve enfin qu'elles aient conservé tout l'air où se sont répandus les Aryens, et si l'on peut supposer que beaucoup de

notes nous ont été empruntés par les commentateurs eux-mêmes, on peut supposer avec tout autant de vraisemblance que, dans bien des cas, ce sont les Aryens eux-mêmes qui ont les premiers commencé d'adorer les esprits de telle nature ou de telle force. Mais il faut se souvenir que M. G. n'a pas été attaché à la thèse qu'il défend ; ses efforts pour la démontrer nous ont valu, en effet, une remarquable étude sur le culte des rivières et des fontaines dans les îles Britanniques que tous les folk-loreistes et les mythologues auront pu lire et qui peut compter parmi les meilleures parties du livre.

Dans le chapitre V, M. G. a pris la question par un autre côté : abandonnant pour un instant les comparaisons avec l'Inde, il s'efforce de faire apparaître entre les pratiques et les croyances religieuses des Aryens et certaines coutumes des peuples d'Europe des contradictions qui ne se peuvent, d'après lui, résoudre qu'en admettant l'existence de deux groupes de traditions de races ou d'origines différentes. C'est ainsi qu'il oppose l'un à l'autre deux types du culte des morts : l'un qui repose sur la vénération des ancêtres morts, invoqués comme protecteurs ; l'autre qui est inspiré par la terreur que causent aux vivants les ombres de leurs proches. Mais on peut répondre que ces deux formes de la religion des morts ne sont pas exclusives l'une de l'autre, qu'elles subsistent côte à côte chez presque tous les peuples actuels, et d'autre part, que parmi les pratiques que M. G. considère comme en parfaite opposition avec le culte affectueux des ancêtres et des proches, il en est qui semblent directement inspirées par les sentiments qui supposent cette forme religieuse, le cultisme, par exemple, de manger les corps des parents morts. Il nous est de même impossible de voir ce qui s'oppose aux institutions sociales qui sont les nôtres aux autres les membres d'un clan ne seraient-ils réunies avec la conception que les morts sont méchants et qu'il faut parfois pour les séparer des sacrifices humains. Nulle part peut-être les deux notions n'ont la puissance de ceux qui existent les uns aux autres en Australie les membres d'un même clan voisinique et les Australiens cependant vivent dans la continuelle terreur des morts.

Le chapitre VI est consacré à l'enfance, et des races primitives qui ont, d'après M. G., transmis aux civilisations aryennes leurs races primitives et leurs pratiques magiques, n'ont point permis elles-mêmes au milieu des deux volumes M. G. de s'écarter affirmativement ; il renvoie jusqu'aux écoles des maîtres des traces de l'existence de peuples primitifs connus par un Grand-Britagne et en Islande. Les conclusions déduites et peut-être un peu la portée des faits qu'il a recueillis et judicieusement rapprochés : la vénération persistante pour les pierres sacrées peut s'expliquer plus aisément une par l'hypothèse de la persistance dans la société européenne d'une race particulière d'adjectifs des pierres. Mais les données qu'il a tirées sur la survivance de coutumes barbares en Islande jusqu'en plein xix^e siècle, le cultisme par exemple de ne point porter de vêtements dans un grand nombre de circonstances, et sur l'existence dans le pays de l'Italie et en Angleterre de familles isolées qui veulent conserver à

non dans certains les inclinations, le caractère et jusqu'au genre de vie de certains sauvages, présentent un côté « si indirect » il faut se féliciter que M. G. ait poussé ses recherches dans cette direction.

Ce livre ne laissera indifférent aucun de ceux qui le liront et il réglera les mythologues et les ethnographes qui ne pourront adhérer aux conclusions de l'auteur à soumettre à une critique sévère toutes celles de leurs opinions qu'ils croient susceptibles aux examens de très près.

L. MARTIN.

F. B. Jevons. — *Plutarch's Roman Questions*. Translated A. D. 1893 by Philemon Holland, M. A., fellow of Trinity college, Cambridge. Now again edited by Frank Byron Jevons, M. A., classical tutor to the University of Durham. With Dissertations on Italian Gods, Myths, Taboos, Man Worship, Argon marriage, Sympathetic Magic and the Eating of Beasts. (*Bibliothèque de Carohar*, vol. VII). London, D. Nutt, 1893; 16-12; cxxviii-170 pages.

M. Lang a eu il y a quelques années l'idée de faire réimprimer les traductions anglaises anciennes des ouvrages de l'antiquité classique qui peuvent offrir quelque intérêt à l'historien des coutumes et des croyances populaires. C'est de là qu'est née la *Bibliothèque de Carohar*, à laquelle la libéralité de M. Nutt a consacré la vie. C'est une fantasia de bibliophilie et de lettre tout autant qu'une entreprise scientifique, mais on aurait beaucoup grâce à sa pléiade de livre d'art, du goût vraiment artistique avec lequel ont été faits ces documents que tout folk-loriste sera heureux de placer dans sa bibliothèque sous la forme nouvelle que lui offre M. Lang. Sept volumes ont déjà paru dans cette collection : M. Lang a accompagné lui-même d'une introduction les deux premiers : *Cupid and Psyche*. Now into English by W. Adlington, et *Esop's The second Book of the famous History of Herodotus*. Englished by B. B., 1584; la langue étudiée critique sur la signification et la portée du célèbre conte d'Apulée qu'il a mise en tête de ce petit livre peut compter parmi les meilleurs morceaux qu'il ait écrits. Le troisième volume est consacré aux *Fables de Boetius*, le quatrième et le cinquième à celles d'*Esop*. M. J. Jambo les a accompagnées des commentaires et des éclaircissements nécessaires. Le sixième volume concerne l'*Afrique de Catulle*, que M. Grant Allen a fait précéder de dissertations sur le mythe d'*Afrique* et l'origine de celle des *affaires*. Ce sont ces dissertations, ces introductions critiques, toutes pleines de substantielles et élégantes trouvailles, qui font l'intérêt et la valeur scientifique de cette collection.

Le volume que publie M. F. B. Jevons n'est point inférieur à ses devanciers. Les œuvres morales de Plutarque sont pour l'historien des religions une source

inappréciable de précieux renseignements, mais il n'en est peut-être pas parmi ses œuvres qui présente une aussi réelle utilité pour la mythologie comparée que les *Questiones romaines*. C'est à vrai dire le premier ouvrage qui ait été spécialement consacré au *folk-lore*. On trouve sans doute plus d'un fait intéressant à glaner dans les réponses que donne Pline aux questions qu'il se pose, mais c'est le plus souvent, un symbolisme moral ou cosmologique ou un naïf rationalisme qui dicte ces réponses, et il faut avouer que c'est dans les questions mêmes que réside maintenant le plus vivant intérêt de ce livre. Ces notions qu'admiraient encore fidèlement les Romains à cette époque de haute civilisation, mais dont ils avaient perdu le sens véritable, nous sont ici conservées avec une précision, une netteté parfaites. Les plus importantes de ces notions, celles du poète qui nous appartenait telles par exemple que nous les comprenons mieux, M. J. les a relevées dans son introduction et il s'est efforcé d'en déterminer le sens exact en les rapprochant d'autres notions parallèles qui se rencontrent chez d'autres peuples et dans d'autres civilisations. Pour mieux faire comprendre la valeur des faits que nous a conservés Pline, il a été même à faire de la religion romaine une sorte d'exposé succinct où il les a enchaînés; mais ainsi dans le jour qui leur survient, ils prennent une singulière importance que souvent on ne leur voyait point d'abord.

Le fait qui domine toute l'étude des religions italiennes, c'est leur extrême jeunesse en mythes et en légendes, en mythes annuels surtout; il semble même que la seule légende italique qui puisse, à la rigueur, accepter une interprétation cosmologique, c'est l'histoire d'Hercule et de Cacus; encore admet-il de n'être pas trop affirmatif. Les mythes qui se sont si largement développés en Italie sont d'origine étrangère; les Romains les ont empruntés aux Grecs. La religion italique est essentiellement un culte, ce qui revient à dire que son but est essentiellement politique et non existentiel social. Ce sont là des vérités banales pour tout ceux qui connaissent l'histoire religieuse de la Grèce et de l'Italie, mais la formule de M. J. a eu le mérite de les résumer de nous toutes pas nouvelles. Le polythéisme, dit-il (p. xviii), était inconnu à l'Italie, jusqu'au jour où elle l'a emprunté à la Grèce. On est d'abord quelque peu surpris, mais il s'est que de s'entendre et les querelles de mots n'ont après tout qu'une importance minime. Ce qui a surpris M. J. à cette affirmation fort contestable en la forme, c'est la définition plus contestable encore que M. Chantepie de la Saussaye donne du polythéisme et que M. J. accepte pour son compte. A s'en tenir à cette définition, les dieux seraient tous dans toutes les mythologies et ce serait par un étrange abus que nous parlerions des dieux des peuples sauvages. Vrai en effet, d'après ces auteurs, les conditions requises pour que les dieux existent, alors par tel ou tel peuple, méritent le titre de *dieux* — c'est à dire qu'ils soient une, les uns aux autres comme les membres d'une même famille, et tous subordonnés à l'un d'entre eux, qui doit être considéré comme leur

aucune source au qui est le moins prouvé par terre; 3° à mesure que l'art se développe, on voit de ces êtres des représentations plastiques et ces images les doivent représenter sous forme humaine; 4° l'idée d'un progrès moral doit s'associer à leur culte; 5° ils doivent être conçus comme des êtres puissants, totalement bons et beaux; 6° l'intelligence humaine exige que ces relations des dieux entre eux et avec la nature soient coordonnées en un système. Que ce soit là un très noble idéal du polythéisme, c'est ce que l'on ne saurait contester. Mais ce n'est pas sous cet aspect raffiné qu'apparaissent d'ordinaire les dieux. La limite est incertaine, et, à dire vrai, conventionnelle entre l'animisme et le polythéisme; il paraît plus naturel cependant de ne la point placer au point où la mettrait MM. Jacqui et Chantagis de la Saussaye. Quand un esprit, et nous entendons par là une âme qui ne s'est jamais incarnée en corps d'un homme, se détache de l'objet qu'il anime, qu'il reçoit un culte distinct et prend un nom; un dieu véritable est créé. Très souvent il n'a point forme humaine, mais animale, parfois même il n'a aucune forme définie, il est souvent fort laid, plus souvent encore féroce. Il n'est qu'exceptionnellement un distributeur équitable de récompenses et de châtimens, les hautes des hommes lui importent peu, il ne punit que celles qui le lèssent directement. Les fonctions des divers dieux sont en reste fort souvent mal définies, leurs domaines coïncident les uns sur les autres, et si, fréquemment les dieux se présentent à nous groupés en famille, ce n'est point un instinct beau d'ordre qui les a fait ainsi grouper, mais c'est par un anthropomorphisme naïf qu'on a conçu les dieux sur le modèle de la famille humaine.

Si l'on se fait du polythéisme cette conception plus naïve mais plus exacte, nous sommes-à-d, et à coup sûr plus compréhensible, il faudra bien admettre que le polythéisme existait en Italie avant l'invasion des légendes et des cultes grecs, puisqu'il existe partout où l'on adore d'autres êtres que les âmes des maîtres et les génies anonymes des rivières, des montagnes et des forêts, c'est-à-dire chez presque tous les peuples dont le religion n'a point encore subi cette note de dépression qui l'échappe à n'être plus qu'un ensemble de pratiques rigoureusement observées, mais à peu près intelligibles pour eux-mêmes qui les observent. Mais, cette réserve faite, il faut bien reconnaître que si l'on relève aux dieux italiens tout ce qu'ils ont emprunté aux dieux grecs, leurs légendes s'appauvrissent singulièrement et que de leur culte même disparaissent presque tous les éléments qui n'ont point un caractère proprement magique. Si l'on ajoute à cela qu'un grand nombre des dieux les plus honorés dans Rome ont été importés de Grèce au cours des temps historiques et que la plupart des dieux vraiment italiens ont une personnalité très peu marquée et ne sont point conçus à l'image de l'homme, mais démontrent des forces mal définies qui ne se distinguent guère les uns des autres que par leurs fonctions et leurs noms, on sera amené à admettre que sous son inexactitude apparente l'affirmation émise par M. Jacqui est très voisine de la vérité.

On croirait presque des quelques mythes que l'on peut considérer comme proprement italiens, c'est qu'ils ont pour objet d'expliquer non point des phénomènes naturels mais des institutions ou des coutumes, telles par exemple de se purger avec le poison d'un jumeau les chèvres de la maraie, ou celle encore de tenir occasionnellement ouvert le temple de la déesse Flocta, C'est-à-dire, à nos yeux, une preuve de leur ancienneté relative, l'objet premier de la curiosité toujours en éveil du sauvage, c'est en effet, presque toujours, ce qui le touche directement : d'expliquer tout d'abord à s'expliquer ce qu'il fait, à savoir d'où il vient et où il va; les spéculations sur la nature n'apparaissent que plus tard.

C'est, à coup sûr, une étrange vagabonderie que d'en revenir avec Herbert Spencer aux théories d'Évhémère et de faire du culte des morts l'origine commune de toutes les formes religieuses, mais il n'en est pas moins certain que c'est de tous les cultes à la fois le plus répandu et le plus uniforme dans ses manifestations. Il a même été l'ensemble des institutions au fil de des traces plus évidentes encore qu'en Grèce, et jusqu'à la destruction de la religion romaine il a continué de vivre à côté du culte des dieux; à vrai dire, le christianisme même l'a transformé plutôt que détruit. Les sentiments dont s'inspire cette religion des morts sont de nature très complexe : les morts sont à la fois craints et vénérés ; ils sont souvent vus comme des protecteurs, mais souvent aussi et que les mêmes hommes comme des êtres dangereux dont il est sage d'éviter le contact. M. Gomme, dans un livre récent, essaie d'opposer l'une à l'autre ces deux formes du culte des morts, et tente d'expliquer leur coexistence chez les peuples aryens, en supposant que les Aryens ont emprunté aux races qui les ont précédés sur le sol de l'Europe cette crainte des parents morts pour laquelle ils n'éprouvaient eux-mêmes jusque-là qu'une affectionnée et enfantine vénération. Mais c'est là une hypothèse qui pour ingénieuse qu'elle soit n'en demeure pas moins fragile. Partout, en effet, se retrouvent et cette terreur des morts et ce culte affectueux pour les ancêtres mythiques ou réels de la famille ou de la tribu, l'un et l'autre sont-ils deux conceptions qui ne peuvent pas se succéder dans l'esprit des hommes et dont l'une n'a pu parfaitement réussi à déplacer l'autre. Peut-être aussi ont-elles dès l'origine coexisté et traversent-elles toutes deux une explication naturelle dans les sentiments qu'à l'heure présente nous inspire encore la mort. Ne leur en, nous trouverons dans les Questions romaines un très frappant exemple de cette terreur superstitieuse des morts que M. Jevons a fait ingénieusement commentée. Lorsque quelqu'un avait passé pour mort et qu'il revenait chez lui, on ne le laissait point entrer par la porte, mais on l'obligeait à grimper sur le toit et à descendre de là dans la maison. Les parents et les amis du voyageur ne savaient point au juste s'ils ont affaire à un vivant ou à un mort, dans le doute, ils prenaient leurs précautions. C'est de même l'interprétation que donne de cette coutume M. Jevons et les raisons qu'il apporte à

1) Voir l'article précédent.

L'appel de son esprit souffrant avec tristesse. Ce n'est pas, en effet, le voyageur qui de plus en plus domine cette sombre angustie de rentrer chez lui, ce sont les personnes qui finissent la maison qui l'obligent à se soumettre à cette épreuve. Si l'on a affaire à un mort, il importe de ne pas lui donner accès par la porte dans la maison, mais de le faire passer par une ouverture qu'on pourra ensuite refermer pour toujours, de telle sorte qu'il ne soit plus tenu d'enfermer par lui. Il ne faut pas que les morts passent par la cheminée du jour, de nombreux usages populaires le montrent clairement. En Grèce, par exemple, au moment de la mort, on fait un petit trou dans le toit pour permettre à l'âme de s'envoler par cette ouverture; les Esquimaux font passer le cadavre par une fenêtrure, les Hindous par une habitude pratiquée dans le mur. C'est là le sens de la maison que rapporte Plutarque.

Mais il est d'autres usages relatifs aux morts et aux diables infernaux et dont Plutarque nous a conservé la souvenir, qui trouvent des parallèles dans le folklore moderne et les rites à s'égarer. Toutes les analogies permettent de supposer que les *Laræ Prædites* sont en réalité les âmes des ancêtres; ils sont d'ordinaire représentés, vêtus de peaux de bêtes et accompagnés d'un chien; l'explication symbolique que l'on a donnée de la présence de ce chien est difficilement acceptable: le fait primitif, le fait même, c'est le culte des animaux; le symbolisme, c'est une interprétation qu'à une époque de civilisation plus avancée les fidèles ont tentés des cultes théocéphiques. L'hypothèse probable, c'est qu'à l'origine, ce n'est pas sous forme humaine, mais sous forme de diable que l'on se représentait les *Laræ Prædites*. C'est en effet une forme qui existait avant les âmes, et cette croyance sur sa source dans certains traditions et maintes légendes de l'Europe moderne.

M. Jevons cherche aussi dans le folklore italique, tel que nous l'a conservé Plutarque, des indications qui puissent jeter quelque lumière sur la question obscure de l'origine des âmes (1) et croit que, dans bon nombre de cas, on peut les identifier avec les âmes des morts. Il semble que les renseignements que fournissent sur ce sujet les Questions romaines soient bien riches, et que les analogies aux lesquelles s'appuie M. J. pour affirmer cette identité soient très nombreuses et très extérieures. La particularité des âmes d'une part et celle d'autre part qu'on attribue souvent aux âmes, l'épithète de « bonnes » qu'on donne parfois aux unes et aux autres, le déplaçait qu'elles ont les unes et les autres à être vus, ne suffisent point à établir leur étroite parenté, et si l'esprit familier est à la fois connu en Allemagne comme l'âme d'un anodine et comme un diable, M. R. Kirk rapporte des contes populaires où sont expressément identifiées les âmes des morts et des diables, c'est, d'après nous, non pas en raison d'une origine commune à ces deux classes d'âmes certainement, mais tout au contraire parce que, bien que très distinctes à l'origine, elles ont fini en raison des attributs qu'elles possèdent en commun, par se fondre en une seule, à savoir que leur seule fonction en dernière, repose sur second plan par les religions orientales.

Un des paragraphes les plus intéressants de l'introduction de M. Jevons est celui qu'il a consacré au génie, ou à ce qu'on appelle « l'âme extérieure » (ibid. M. Pissier a se rattacher aux ex libris la robe et la capitale importante, et d'ist les Italiens arrivèrent à d'istre jusqu'aux d'istres aux-embles, ainsi que le prouveit des inscriptions qui témoignent au génie à Apollon, Amalthea, Mars, Junon, Jupiter, etc. Vindique comment en même de la nature sont-divine, sont-divine, qu'on avait sous deux, Horace et le génie se sont confondus et identifiés, et il explique ainsi les particularités qui séparent de celui des autres deux le culte d'Horace. C'est ainsi par exemple que lorsque on sacrifiait à Horace, comme ainsi ne devait être telés aux abords de l'istre (J. B. 99). « Si Horace se effe représentait le génie, et si le culte est la forme sous laquelle apparaissent les ames des morts, on pourrait croire que le culte s'adressait aux tel le génie, une véritable des vivants. C'est là ce qui explique ainsi que chaque homme avait son Horace particulier comme chaque femme a sa Junon, les Junons n'étant point à l'origine des divinités de la nature, mais des âmes dans la forme des cordilles de celle des gens vivants. Lorsque plus tard les Italiens apprirent qu'Hercule était la déesse protectrice des femmes en Italie, ils l'identifièrent avec ses Junons, tout comme on qualifie sorte en une seule Junon, à qui furent attribuées les mythes et le culte qui appartenaient à Hercule.

La même des *Ides* ludiques, le caractère magique de leur culte, l'action prépondérante de la parole comme procédé magique de contrainte, le rôle joué par les croyances populaires dans les transformations des cultes antiques aux diables de cette classe et les identifications entre elles et les deux grecs, sont très sûrement et rigoureusement indiqués par M. J. Il revient également, en commentant les questions I et II : Pourquoi des cultes de morts sont-elles suspendues dans tous les temples de l'istre tant dans ceux de l'Artemis, où les remplacent des cultes de héros, et pourquoi les hommes sont-ils achetés de l'un de ses temples? », à montrer que l'istre était tout d'abord un esprit des arbres, protecteur et fécondateur des hommes et des femmes, et qu'elle n'a emprunté que de son identification avec l'Artemis grecque ses attributs astronomiques : les mêmes considérations s'appliquent à Mars, transformé sur le tard en un dieu de la guerre, analogue à l'Ares hellénique. Toute cette partie de l'introduction, ainsi que les pages qui se rapportent au Flamm Ombra et à cette sorte de divinité dont il était l'objet, sont directement inspirées par les idées de Pissier et surtout même M. J. a largement puisé dans le *Golden Bough*.

L'étude des religions des peuples non civilisés montre plus nettement chaque jour que les institutions tiennent primitivement dans le culte et la morale religieuses autant de place, sinon davantage, que les obligations et les pratiques positives. Et chose digne de remarque, ces interrelations qu'on a pris l'habitude de désigner du nom de tabou, présentant une uniformité qui se retrouve point au même degré dans les obligations positives qui tiennent à un dieu ou à un esprit ou hommes qui l'adorent. Un grand nombre de nos tabous ont laissé dans les tra-

ditions des peuples aryens des temps préhistoriques, et c'est tout au long qu'on se sent intrigué par les similitudes le rattachant à une légende ou à un conte. Aussi ne faut-il point s'étonner de retrouver dans les coutumes populaires de l'Italie ancienne certaines prohibitions que nous connaissons à la fois par le folk-lore de l'Europe moderne et par les institutions religieuses et sociales des savages actuels.

Parmi les plus frappantes de ces similitudes, il faut mentionner celles qui se rapportent aux femmes. A certains moments de leur vie le contact des femmes est universellement considéré comme dangereux, au moment par exemple du flux menstruel, et c'est en ce sens qu'il faut, d'après M. Jeros, interpréter la coutume des Romains d'envoyer, lorsqu'ils revenaient de voyage, un message durant six jours pour prévenir leurs femmes de leur retour.

La haine de la plupart de ces interdits n'est de préserver ceux qui en sont l'objet des dangers surnaturels dont ils vivent entourés. Mais très souvent aussi il s'agit de prévenir l'offensive et d'opposer aux perpétuelles attaques des esprits et des fées des artifices magiques plus puissants que ceux dont ils peuvent disposer. Ainsi existe-t-il d'étroits rapports entre les fables et les pratiques magiques. Ce sont deux classes de faits qui ne peuvent être utilement étudiées indépendamment l'une de l'autre. M. Jeros donne de nombreux exemples du je magie italienne; c'est, par exemple, le costume de ne point laisser s'étendre ses jambes (Q. R. 75), d'abandonner à la rouille les dévouilles acquises sur un ennemi (Q. R. 37), de jeter dans une rivière les images qui représentent les esprits de la végétation ou du blé (Q. R. 32), lorsqu'on a besoin de pluie. C'est encore par des pratiques magiques analogues que M. Jeros explique le mythe d'Aeneas Larentis et certaines particularités de son culte (Q. R. 55). Mais il faut surtout relever la très ingénieuse interprétation qu'il donne de l'interdiction faite à ceux qui veulent être chastes de manger certains légumes et en particulier des fèves (Q. R. 37). Il semble, en effet, que les fèves aient été considérées comme ayant quelque similitude avec certaines parties du corps female et comme possédant avec elles de mystérieuses affinités. Il semble bien, d'après Douglas Laury (VIII, 34 et 35), que ce soit avec les organes génitaux qu'elles aient été ainsi mises en rapport. Cela deviendra plus vraisemblable encore, si l'on songe que l'on en servait aux banquettes funéraires en Italie, et que d'après Pline (XVIII, 20, 2), on croyait que les esprits des morts demeuraient en elles.

L'introduction de M. J. se termine par une assez longue étude sur les coutumes relatives au mariage; il met en évidence les preuves qui confirment les questions romaines de l'existence du mariage par capture chez les peuples de race aryenne et il s'efforce d'établir que cette forme de mariage n'est point incompatible avec la famille agnatique et le régime patrilinéaire. Il montre aussi que les arguments en faveur de l'authenticité du mariage que M. Leumann a voulu tirer de l'existence du *hierus* chez certains peuples aryens pourraient être résumés

car entre la thèse qu'il a soutenue. On a vainement retrouvé dans les autres grecs et italiens des traces de totémisme et on a prétendu faire de cette adoption supposée de l'animal anêtre la preuve que la descendance en ligne féminine avait prévalu chez les Aryens la descendant en ligne masculine. M. Jevons ne croit pas qu'il y ait dans le mythonisme et les cultes italiens d'évidents vestiges de totémisme. Aussi écarte-t-il avec le diamant son argument. Pour nous, l'existence du totémisme italique est indiscutable; c'est la seule explication possible de toutes résonances comme celui du pœter ou du loup et il ne nous paraît point démontré que le culte des animaux anêtres qu'on retrouve partout en Grèce en ait emprunté à des tribus souvenantes par des savantes indéliques. Mais cela n'ébranle point, à nos yeux, la valeur des critiques dirigées par M. Jevons contre les théories de Max Müller. Il n'y en a, en effet, aucune raison nécessaire entre le totémisme et le matriarcat et il existe en fait des peuples où bien qu'on considère le culte de l'animal anêtre et la descendance en ligne masculine.

Cette rapide analyse aura suffi à montrer la variété et l'intérêt des questions auxquelles a touché M. Jevons. Il les a traitées avec une méthode élégante et sobre et une sûreté de critique qui fait du livre qu'il a publié une utile introduction à l'étude des coutumes religieuses du Tivoli moderne. Quelques fautes d'impression et quelques erreurs ont échappé à l'attention du correcteur : p. 2 : *H. Stephens* pour *Henry Estienne*; p. xxxv : *Hartley* pour *Henry Hardland*; p. xxix : *Pennin* pour *Tennison*. Elles tombent dans un livre imprimé avec autant de luxe et de goût.

L. MARTEL.

CHRONIQUE

FRANCE

Etes-vous ébahi en argen? Toute l'histoire de la civilisation est dominée par cette alternative, s'il faut en croire M. Charles Plouffe, auteur d'un petit volume intitulé *Sémites et Aryens*, publié récemment sous le nom (n° 16 de 11 et 101 p., t. fr. 50). Ce qui est ébahi ne l'est pas; mais on qui est argen mérito de l'être. Voilà en deux mots la thèse de l'antisémitisme spéculatif dont s'inspire l'auteur de ce livre, avec son air de pavane que les auteurs de résumés publics en Allemagne ou les folinaires du *Libre Penseur* cher nous. La morale des généralisations monétaires, cette plaie de toutes les sciences morales, écrite avec une déplorable bêtise sur le domaine des sciences religieuses et quand la passion s'en mêle, il n'y a plus de limites à l'arbitraire des historiens.

Les Sémites sont des Canaâniens; or les Canaâniens n'ont pas compris, comme les Aryens, que les phénomènes ne sont que les révélations temporaires d'une existence divine et que l'homme n'est qu'« un miroir de la conscience fin des apparences, où à son tour et devant se perdre dans l'absolu où les prédominances s'évanouissent » (p. 37). Ils se sont eux-mêmes sous la domination de passions volatiles et temporelles auxquelles ils ont prêté les sentiments capricieux de l'humanité. Ainsi ont-ils éprouvé le besoin d'appeler à leur aide, les *Moïoch*, des éléments, en particulier des vaines humanités, et lui ont-ils attribué une compagne, de là dans les religions sémitiques un double principe, mâle et femelle, représentée par les organes sexuels. Et partout où vous trouvez des sacrifices humains, partout où paraissent le phallus, le sexe ou le lingam, vous pouvez dire que vous avez affaire aux Sémites. Ce n'est pas plus difficile que cela.

Le Moïoch le plus angélique dont Plouffe fasse mention, c'est Jéhovah, triste cadeau fait par Salomon au peuple israélite; mais jusqu'à la captivité son culte ne fut pratiqué que par un petit nombre. Au début, tout paraît avoir été le seul à abandonner la foi de ses ancêtres (p. 40); les autres retourneront aux vœux d'or de Jéhovah. L'auteur ne soupçonne même pas que Jéhovah ait été adoré dans les cantonnières d'Israël supérieures. Le christianisme se ressent de son origine sémitique. Il consiste essentiellement dans l'immolation d'un homme-Dieu, nécessaire pour donner satisfaction au Moïoch juif; et même, n'est-il pas vrai, que toute la théologie romaine est enseignée dans les documents sémitiques du Nouveau Testament et qu'elle n'est pas une si plate population aryenne? Alors ne vaut-elle pas mieux chose à faire qu'à l'échec.

ce qui valait mieux de christianisme païens pour obtenir un refuge dans la véritable religion aryenne, en demandant au bouddhisme la satisfaction de nos besoins d'idéal et de secours. C'est ici que paraît le fantôme d'Oréus.

Hélas! j'ai bien peur que M. Piquet ne s'occupe pas même du bouddhisme qu'il ne connaît l'histoire du judaïsme ou celle du christianisme. Pourquoi ne pas dire tout simplement que l'on est bouddhiste? Cela ne ferait de mal à personne et cela ne risquerait pas de compromettre nos études d'histoire religieuse par un appareil d'érudition qui va imposer peut-être à quelques-uns. On s'étonnerait ainsi le léger ridicule de nous présenter comme la religion aryenne par excellence le bouddhisme, qui n'a jamais pu établir d'une façon définitive et sans quelques minimes exceptions que chez des populations de race non aryenne.



Avec la mortification de M. Amélineau, Les idées sur Dieu dans l'ancienne Égypte (Paris, Favre et Teller), nous entrains sur le terrain historique, sans sortir néanmoins des généralisations. L'honorable maître de conférences de l'École des Hautes-Études a cherché à intriquer dans une trentaine de pages, à l'intention des auteurs de la « Ligue contre l'athéisme », l'évolution religieuse de l'ancienne Égypte, depuis son fauchisme primitif jusqu'au monothéisme le plus spiritualiste. M. Amélineau a voulu combattre surtout le préjugé assez généralement répandu d'après lequel l'Égypte aurait été un pays immatériel. Il a montré que l'histoire de la civilisation, de la religion et de la morale égyptiennes nous révélait au contraire un progrès constant dans le développement spirituel des Égyptiens, mais il a eu soin de ne pas se laisser aller à l'exagération opposée, en priant ses auditeurs de ne pas oublier que le peuple conserva un grand nombre de ses superstitions primitives, tandis que les classes plus lettrées adoptaient les idées les plus spiritualistes sur la divinité. L'on dirait a-t-il un peu plus abondé dans son propre sens, lorsque'il s'est efforcé de prouver que l'Égypte n'a pas vécu isolée et à l'écart du monde, mais qu'elle a exercé une influence prépondérante sur la civilisation et notamment sur la religion chrétienne. Les idées philosophiques ou les conceptions théologiques de l'Égypte n'ont exercé une action sur la mentalité antique dans son ensemble et dans la formation de l'orthodoxie chrétienne, qu'après avoir été fondues dans le creuset de l'esprit grec sous le sceau de la foi juive. Tant qu'elles ont agi isolément, elles n'ont guère eu d'influence. Les égyptologues ont une tendance fort naturelle à réclamer pour l'Égypte seule des analogies et des similitudes que les autres civilisations antiques présentent au même degré, lorsqu'on les compare à la société néo-platonicienne ou qu'on s'adresse le monde antique ou à la société chrétienne ou qui commencent le monde catholique.

Avant de quitter l'Égypte il faut signaler ici la notice fort curieuse que notre éminent collaborateur, M. Margery, a publiée dans le Journal asiatique (1917,

de mort-vert) — La zone calcaire de la Grande Oase et les idées qui s'y rattachent. Parlant du fait que le mot *des oases*, « Oûit », est identique au nom qui désigne en égyptien l'appareil de cuivre, *handakétes* et amulettes dont se composent l'équipage funéraire d'une momie, constatant ensuite que les oasis du désert libyque furent considérées jusqu'aux derniers temps comme étant les domaines des morts, M. Maspero en conclut qu'elles étaient vues en une partie qu'elle était, dans les anciennes croyances populaires et lorsqu'on ne les considérait pas comme, le lieu où résident les défunts. Il émet l'hypothèse que cette croyance a dû naître à Siout, la cité par excellence du désert chaud. « On connaît seulement, dit-il, que ses habitants, influencés soit par les Babyloniens, soit par quelques émissaires égarés, de l'extrême au plein désert de terres fertiles et cultivées, vont en retourner là ces Champs éternels, situés bien loin vers l'Occident, où les morts se réfugiaient après la vie : on leur seul pouvait les y conduire, et quel lieu plus propre à cet office que le lieu choisi ? Le paradis fut placé d'abord à l'ouest la plus prochaine, celle d'El-Kharigé qui fut le Oûit par excellence ; les autres oasis de la même région furent groupées-là et tout se regrouant le même nom. »



Il n'est jamais trop tard pour parler des hypothèses ingénieuses, lorsqu'elles émanent d'auteurs compétents. A ce titre on nous permettra de mentionner ici, quoiqu'elle ait déjà été publiée depuis plus d'un an, la théorie très ingénieuse de M. Salomon Reinach, dans la Revue celtique (t. XIII), pour expliquer comment il se fait que nous ne retrouvons en Gaule aucune représentation figurée antérieure à l'époque romaine. Cette stérilité absolue de l'art plastique en Gaule pourrait bien, d'après notre auteur, être le résultat d'une interdiction religieuse. Les druides, comme beaucoup d'autres législateurs religieux, tels que Numa ou Moïse, n'auraient-ils pas défendu de représenter les dieux ou même de faire des images taillées ? Les analogies alléguées par M. Reinach ne laissent pas d'être nombreuses. L'exemple de Numa est sujet à caution ; quant à celui de Moïse il paraît étrange sous la plume de M. Reinach. Il n'ignore pas, en effet, que l'interdiction des images taillées dans le Desseigne ne saurait être considérée comme primitive et que chez les Israélites, comme chez les Arabes antérieurs à Mahomet, la défense de représenter le dieu unique par des images taillées n'a prévalu qu'après une longue période, pendant laquelle les dieux étaient adonnés sous des symboles animaux ou abstraits, tels que le taureau, le serpent ou la pierre dressée. L'interdiction de représenter la divinité par des images taillées n'est pas du tout un phénomène religieux primitif. Par contre, il y a bien des exemples de populations peu civilisées qui n'expriment pas le besoin de sculpter des idoles, mais qui professaient adorer leurs dieux, ou leur assignant pour demeure, et plus tard parfois comme symboles, des objets naturels, non travaillés, certaines plantes ou certaines configurations de terrain.

Le *Métacre* de Sauxay que notre collaborateur, M. J.-A. Hill, a traité dans le discours prononcé par lui à la séance solennelle de la « Société des Antiquaires de l'Ouest », n'est pas de ses temps barbares. C'est un des plus beaux spécimens de la culture antique retrouvée dans le sol de la Gaule, et l'on comprend que M. Hill ait pu désirer de lui consacrer une étude particulièrement sympathique et qu'il soit allé pour son Hermès la pastorale de Polyeucte. Ce genre de dissertation ne nous paraît guère susceptible d'aboutir à des conclusions aussi précises que le voudraient les historiens de l'art; mais le *Métacre* de Sauxay mérite que l'on fasse sa connaissance et on ne saurait la faire avec un meilleur guide que M. Hill.

— Plus naïve et plus susceptible d'aboutir à des résultats positifs est le beau *Mémoire sur l'origine des diocèses épiscopaux dans l'ancienne Gaule* publié par M. l'abbé Duchesne au cours de l'année dernière dans les *Mémoires de la Société des Antiquaires* (I, V). C'est l'application, à tous les diocèses de la Gaule, de la méthode efficace dont M. Duchesne a fait un si bel usage en ce qui concerne le diocèse de Tours. La sainte église de Lyon remonte au 1^{er} siècle. La plupart des autres sont du 2^e siècle et M. Duchesne lui la critique les légendes qui, du 1^{er} au 10^e siècle, se formeront dans le but de leur donner une origine apostolique. Les plus anciens évêchés de Gaule, après Lyon, sont Toulouze, Vienne, Trèves et Reims qui datent du milieu du 1^{er} siècle; ensuite riezennes) Rouen, Bordeaux, Cologne, Bourges, Paris et Sens qui appartiennent à la fin du 1^{er} siècle.

— Avec M. Picavet, *La Scolastique* (extraît de la Revue internationale de l'enseignement du 15 avril), nous sommes transportés dans l'histoire des idées au moyen âge. Cet article est un aperçu sommaire de l'enseignement qui l'auteur a depuis les deux dernières années à l'École des Hautes-Études, Section des sciences religieuses, et dont les numéros sur *L'origine de la scolastique en France et en Allemagne*, dans le premier volume de la Bibliothèque publiée par ladite Section, a été la préface. M. Picavet distingue deux périodes dans l'histoire de la scolastique : la première finit à la fin du 11^e siècle, et l'on se rappelle d'Aristote que l'*Organon*, sans même l'avoir en entier, la seconde finit au 12^e, où l'on a la *Physique* et la *Météorologie* d'Aristote avec les œuvres de ses commentateurs les plus célèbres. Il se s'occupe en que de la première et montre en qu'on doit être l'historien, la part importante de l'influence exercée par les anciens sur la première scolastique, surtout par le *Timée* de Platon et les néo-platoniciens, les problèmes théologiques successivement à l'ordre du jour et quels furent les motifs les plus importants. M. Picavet a au plus haut degré la sens de la continuité dans l'histoire; l'histoire de ses études sur la scolastique provient surtout des feuilles qu'il fait pour en dégager les racines profondes au risque d'être un peu dur pour les branches saillantes, par exemple pour Alfarid. Nulle part en France, si nous en faisons excepter, nous à l'histoire scolastique et dans un cours libre, de caractère érudite plutôt qu'écrit.

riques, semble-t-il, la scolastique n'est étudiée essentiellement comme dans la conférence de M. Pivert à l'École des Hautes-Études, et cela seul suffirait déjà à lui assurer une originalité digne de mention.

— L'histoire ecclésiastique du moyen âge sera son profit du volume publié par M. Élie Berger, *Saint Louis et Innocent IV, étude sur les rapports de la France et du Saint-Siège* (Paris, Thorin). L'ouvrage, il est vrai, n'est pas absolument nouveau; c'est un renouvellement de la préface écrite par M. Berger au tête d'un des fascicules des *Registres d'Innocent IV*, mais la différence d'étendue entre la première et la seconde rédaction suffirait déjà à mesurer combien le volume nouveau est plus complet. C'est une étude de premier ordre, puisée aux sources mêmes que l'auteur a examinées aux archives du Vatican, sur les rapports du roi de France et du pape, et la modération même dont l'historien témoigne dans tous ses jugements sur le pape ne donne que plus d'intérêt à sa description de la cour pontificale. Pour saint Louis la religion et la vie morale sont affaires de conscience; pour Innocent IV la religion n'est qu'un instrument de domination politique, un bien dont il dispose souverainement sans avoir de compte à rendre à personne et dont les intérêts se confondent par conséquent à ses yeux avec les siens propres.



L'Histoire de cardinal Pitra (Paris, Vrin), par le P. dom Fernand Collet, professeur de Solennes et professeur à l'Université catholique d'Angers, fait revivre l'un des rares membres du clergé français qui ait repris au XIX^e siècle les glorieuses traditions des Bénédictins de Saint-Maur. Il n'a épargné aucune peine pour faire connaître sous toutes ses faces la vie si complète et si mouvementée de l'homme d'Eglise et du savant. La part prise par D. Pitra dans les controverses ecclésiastiques de notre temps n'est après tout que d'ordre secondaire; ses vertus chrétiennes ont proposé à aduler les hommes, mais ce le distinguent plus d'un grand nombre de ses confrères. C'est comme l'aurait été le P. Pitra, gardien des places d'honneur dans l'histoire de l'Eglise au XIX^e siècle. La recherche des manuscrits inédits a été la passion dominante de sa vie; le *Synodicon Solenneum*, les *Antistes sacre* et les *Analyses universales* en témoignent abondamment et la haute situation de bibliothécaire à la Vaticane qu'il a occupée de 1860 à 1889, années de sa mort, en a été la légitime récompense. Le cardinal travaillant vite et sa critique bien souvent à déceler, mais il est juste de reconnaître que les fautes de ses trouvailles l'ont amené à traiter un grand nombre de sujets fort différents les uns des autres. La publication du *Corpus apocryphum* de Commodien exigeait des connaissances qui n'avaient qu'un lointain rapport avec les recherches admises par la publication de l'*Hymnographie de l'Eglise grecque*. Les vœux ne lui en garderont pas moins une vive reconnaissance pour le quantum de travail surmonté qu'il a mis à leur disposition et pour la part qu'il a prise, comme bibliothécaire, soit à la publication du

catalogue des manuscrits du Vatican, qui à l'ouverture des archives pontificales se publiaient. Nous devons par conséquent à cet ouvrage de l'abbé Migne dans l'œuvre si utile, malgré ses imperfections, de la *Patrologie latine* et de la *Patrologie grecque*. Les textes publiés par D. Pitra servaient encore pendant longtemps quand son *Histoire de saint Léger et de l'Église des Gaules au VII^e siècle* sera oubliée. La science ecclésiastique contemporaine a des exigences de méthode et de critique plus sévères; elle a ressenti l'influence bienfaisante du renouveau des études supérieures qui s'est produit en France dans les vingt dernières années. Le cardinal Pitra appartient à une phase antérieure de notre histoire scientifique et sa place y est d'autant plus considérable que les études scientifiques étaient davantage négligées dans le clergé français à l'époque où il s'y consacra.

Le P. Gabriel a eu soin de donner en appendice la bibliographie complète des œuvres du cardinal. Tous les travailleurs lui en sauront gré.



Le théologien allemand Albert Ritschl a été historien et dogmaticien plutôt qu'écrivain. Sorti de l'école de Tübingen, disciple, collègue et bientôt adversaire de l'illustre F. Chr. Haas, il s'était acquis une notoriété comme historien par les deux éditions de son *Origine de l'ancienne Église catholique* (1853 et 1857), quand il se consacra de plus en plus à l'histoire du dogme et à l'élaboration d'un nouveau système théologique dans les éditions successives de sa *Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (3^e éd., 1888) et dans des écrits spéculatifs ou ecclésiastiques tels que *Theologie und Metaphysik* (2^e éd., 1887) et *Unterricht in der christlichen Religion* (1^{re} éd., 1890). Nous n'aurons pas à nous occuper ici de cette seconde période de son œuvre théologique, si le système religieux auquel il a attaché son nom n'avait pas pris en Allemagne un essor tel qu'il restera dans l'histoire des idées religieuses de notre fin de siècle, comme l'un des facteurs principaux de l'évolution théologique dans le pays qui a été par excellence le foyer des études théologiques modernes. Il existe, en effet, dans le monde religieux et dans les facultés de théologie en Allemagne un vaste mouvement Ritschlien, qui fonce bien à l'abolition des controverses et qui mérite d'attirer l'attention même en dehors de son pays d'origine.

Plusieurs jeunes théologiens français ou suisses se sont proposés de nous le faire connaître. Nous nous bornons à citer les articles sur Ritschl de M. Hallesperger, en 1883, et de M. Emery, de 1887 à 1890, dans la *Revue de théologie et de philosophie de Louvain*, la traduction d'un livre allemand de

† Ritschl n'abandonne cependant pas ses travaux historiques, comme le prouve sa magistrale *Geschichte des Pietismus* (1880 à 1888).

M. Thüchler, par M. Agalliers, sous le titre de *La théologie de l'avenir* (Paris, Fischbacher, 1885), la thèse de doctorat de M. Ernest Bertrand, *Une nouvelle conception de la Rédemption* (Paris, Fischbacher, 1884), sont la première partie d'un livre posthume le meilleur exposé de la théologie de Ritschl qui existe en français — et offre une réconciliation de l'œuvre de la Famille de théologie de Paris : *Les œuvres historiques de la théologie de Ritschl*, par M. Hansel Schüss (Fischbacher, 1883). Ceux qui veulent tantôt de faire connaissance avec les idées du professeur de Göttingen, trouveront dans ces divers ouvrages tous les éléments d'une étude complète et s'apercevront en outre le talent inépuisable que démontre la lecture de ses œuvres originales. Le style de Ritschl, en effet, est du plus mauvais genre allemand.

Sans entrer dans l'exposé de son système, nous nous bornons à dire que son originalité consiste à séparer nettement la théologie et la religion de la compréhension, en posant son point de départ dans une théorie neo-kantienne de la connaissance où l'on reconnaît l'influence prédominante de Kant, — que la fin est très grande dans il peut dans les milieux protestants tout à l'association d'une grande hardiesse critique et exégétique avec la reconnaissance formelle de l'autorité normative de la Bible, — et que pour tout esprit habitué à étudier les phénomènes de la vie religieuse, une pas seulement dans le cercle restreint de la théologie chrétienne, mais dans toutes leurs manifestations historiques chez tous les peuples et dans tous les temps; la doctrine de Ritschl marque d'une bien scientifique suffisamment étendue. La théologie de Ritschl est, dans le domaine de la spéculation religieuse, le pendant de la doctrine catholique dans le domaine de l'histoire morale de notre société occidentale. Le centre de sa dogmatique est l'idée du royaume de Dieu, considérée comme association morale, et la religion considérée comme science, indépendante de toute considération métaphysique, inspirée uniquement suivant la loi d'un amour l'imagination, le sentiment y trouvent leur compte plus que la raison.

— Nous avons déjà mentionné nos historiens de l'histoire des dogmes, de professeur Marquardt de Berlin. On sait que les dimensions trop considérables de l'ouvrage primitif ont déterminé l'auteur à en faire paraître un abrégé qui puisse servir de manuel. M. Eugène Choisy, de Genève, a eu la bonne idée de donner une traduction française de cet abrégé sous le titre de *Précis de l'histoire des dogmes* (Paris, Fischbacher; 7 fr. 50).

— La Revue continuera prochainement des articles relatifs aux ouvrages suivants : *Histoire de la Vulgate pendant les premières siècles du moyen âge*, par M. Samuel Berger; *Les persécutions et les martyrs*, par M. E. Le Blant, et la *Légende de la mort en Basse-Bretagne*, par M. A. Le Boer.

ANGLETERRE

Le *Compte rendu du Congrès international de Folklore*, tenu à Londres en 1891, a paru récemment sous l'éditeur Nisbet, à Londres. Nous ren-

peut-être à la lecture des coutumes populaires (Rev. de juif) le résumé des questions qui y sont traitées :

Les études du Congrès avaient été partagées en quatre sections : 1° les cultes ; 2° les superstitions ; 3° les coutumes ; 4° la théorie générale et la classification. Une journée fut consacrée à chacune de ces sections.

Dans un discours d'ouverture, M. Lang, président du Congrès, a fait un court exposé de ses idées bien connues sur l'origine du mythe et a personnellement informé qu'il appelle anthropologique, théorie qui ne donne, à proprement parler, aucune explication, et qui se contente d'attribuer le mythe à l'émigration des peuples aux arriérées. — M. Max Müller a défendu la doctrine évolutionniste, cherchant à faire remonter la source de la légende à des faits vécus plus ou moins altérés par la transmission orale prolongée. — S'inspirant d'une esprit plus scientifique, M. Nitz admet que la tradition recouvre à la fois des faits historiques et des événements réels; il s'est efforcé de rechercher, en prenant des exemples, quelle est la partie qui est mythique, comment les événements historiques ont pu être transformés et ce l'on doit attribuer à la similitude des conceptions éternelles les idées communes à diverses légendes. Il a étudié à une divers points de vue les légendes teutoniques des Nibelungen et de Dietrich de Bern, et surtout la légende vengue dont Faustlisme et Gschelcher sont les héros. M. Nitz se serait proposé de convaincre les lecteurs; il a deux qualités indéniables, la clarté de l'exposition et la sagesse du jugement. — M. Plais a examiné l'Odyssée à un point de vue analogue. Mais il n'y a rien à relever d'historique. Il a tenté de remonter au mythe premier qui a servi de fondement au poème, a retrouvé ce mythe dans les coutumes populaires aryens et a démontré que dans l'Odyssée tout était finnoise, les événements, les lieux et les personnages. — M. Ely, abordant aussi cette question de la recherche du vrai et du faux dans la tradition, en a exposé les difficultés, sans formuler aucune solution précise. Il a montré les ressources que peuvent offrir à ce sujet les études philologiques en citant quelques exemples tirés de la langue celtique. — Enfin M. Stratz Glensis, revenant également aux origines de la mythologie, a traité sur la connexion de ce problème avec celui des origines de la civilisation; à son avis, on doit prendre en considération non seulement la diffusion des races (qui lui semble indéniable), mais encore leurs migrations, leurs mélanges à des degrés différents d'avancement, toutes causes qui ont certainement influé sur la nature des mythes, leur formation et leurs modifications.

Notre passons maintenant à la question du lieu d'origine de la légende et aux routes qu'elle a pu suivre dans sa propagation. — M. Croppin a de nouveau affirmé la thèse qu'il soutient depuis longtemps; il croit que les mythes les plus nombreux, lorsqu'on les retrouve avec la plupart de leurs éléments en différents endroits, n'ont pu être tirés de toutes pièces, mais ont dû être empruntés. — M. Eilsey Harland admet que la similitude des mythes peut résulter de la nature, surtout la même, de l'esprit humain. Il reconnaît cependant

que la diffusion des légendes est également possible, mais cette diffusion remonte à un temps si reculé, que l'espoir d'en retrouver la trace lui semble quelque peu chimérique, sauf aux époques reculées. Les contes ne sont recueillis, en un lieu, dans quelle région, et les conclusions qu'on prétend en tirer sur les coutumes des peuples chez lesquels on les a recueillis doivent souvent être incertaines. Et M. Hartland en donne quelques exemples. — M. Newell profite de la discussion d'un conte qu'il a recueilli dans le Massachusetts (*Lady Heather Night*) pour soutenir cette opinion que les contes se transmettent toujours des races civilisées aux races non civilisées. Sous les formes où ils sont parvenus jusqu'à nous, ils porteraient toujours l'empreinte d'un esprit malin chez leurs auteurs et ne seraient provenir que d'une population suffisamment évoluée. — Suivant M. Janda, pour connaître le mode de diffusion des contes, on ne doit pas s'en préoccuper des contes qui y sont mentionnés ou de l'origine des animaux qui y figurent ou de la nature des incidents. Il faut étudier le conte en lui-même et en voir les incidents qui le constituent. M. Janda a dressé une carte des îles Britanniques où sont marqués les lieux dans lesquels on a recueilli des contes et le nom du lieu est remplacé par le nom du collectionneur. Il ne propose d'y tracer l'aile dans laquelle tel ou tel incident a été raconté et s'est, à son avis, le lieu où le conte renfermant cet incident est le plus complet qui aura le plus de chances d'avoir été le point de départ de sa diffusion. — Il y avait évidemment bien des réserves à faire au sujet de ces différentes théories.

En ce qui concerne les superstitions, voici quelques-uns des communications faites au Congrès. — Une très intéressante lecture de M. Loebel, qui n'est qu'un court abrégé d'un travail plus considérable, a fait connaître les résultats des recherches qu'a faites l'auteur dans cette partie de l'Italie qu'on appelle la Romagne romaine (entre Viterbe et Ravenne). La superstition y occupe un grand honneur et le peuple y rapporte tous les événements de la vie et des possessions étonnantes, dont les noms peuvent même être identifiés avec ceux des vieilles divinités du polythéisme. — M. Grimes a résumé les superstitions des Faïgues et a recherché quelle influence leur séjour en Angleterre a pu exercer sur les superstitions anglaises. — Miss Mary Owen a fourni de très curieux renseignements sur les Vaudois. — M. Tyler a présenté au Congrès un certain nombre d'anciennes et de nouvelles. — M. Hugh Kent a communiqué des contes et des chants du mariage recueillis chez les populations anglaises. — M. Combes a parlé des superstitions relatives à la salive et en a donné l'explication. — M. Petrie a recherché l'origine de noms sacrés qui portaient en Grèce les prêtres du culte chrématis.

Viennent ensuite les études sociologiques, qui ont peut-être l'illustration des questions sociologiques par la survivance des coutumes. — M. Frederick Pollack a fait ressortir toutes les difficultés de ce genre de recherches. Il n'est guère possible, en effet, de décider à quelle époque remontent les coutumes qui sont parvenues jusqu'à nous, d'affirmer qu'elles n'ont pas été superstitieuses

à l'autre sans se qu'elles n'aient pas été modifiées par le développement de la civilisation. — M. Winteritz a très ingénieusement comparé les coutumes relatives au mariage chez les populations aryennes, afin de établir, autant qu'il serait possible, leur état familial primitif. C'est là une question qui reste toujours ouverte et autour encore en solution définitive. — M. Stueri-Grosz a traité également le problème des origines de la famille et aussi des origines de la souveraineté, c'est-à-dire du gouvernement. — M. Rappin a comparé les institutions du Hude et le système féodal de l'Angleterre. — M. Laurence Gomus a cherché à démontrer que les rites et coutumes aryens qui se rattachent à l'agriculture ne provenant pas des races aryennes, mais des races indigènes qui habitaient antérieurement les îles Britanniques.

Enfin M. Jevons a traité le problème, depuis longtemps débattu, de l'origine des Aryens. Leur première patrie n'est-elle pas asiatique ou asiatique? L'étude de la mythologie peut-elle apporter quelque lumière dans cette recherche? Les observations de M. Jevons sur ce sujet sont fort judicieuses; mais, loin de résoudre la question, elles tendent plutôt à nous démontrer d'en poursuivre la solution.

Si nous ajoutons aux données précédentes quelques observations de M. Krohn sur la chanson populaire en Finlande, une notice sur les travaux de M. le docteur Schmidt relative au folklore esthonnien et une communication de M. Kirby sur le progrès des collections folkloriques esthoniennes, nous aurons ainsi la liste des lectures faites au Congrès.

L'édition princeps d'une apocalypse juive. — Nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion de mentionner le recueil des « Textes sans Titres », contribution à l'*Bibliothèque et Patrimoine littéraires* », publié à Cambridge sous la direction de M. Arminius Robinson et qui a si brillamment débordé par la publication du texte publié de l'*Apocalypse d'Aranda*. Dans le deuxième livraisons de tome II, M. Benjamin Rhodes James prétend avoir retrouvé, lui aussi, un document perdu, un apocryphe qui se trouve dans la *Stomatite de Troas* et dans la *Synopsis d'Athènes*, qu'il publie sous le titre de : *The testament of Abraham* (n° 8 du 11 et 100 p.). C'est l'histoire des efforts auxquels Dieu et les anges tentent de le faire pour persuader à Abraham que, malgré sa justice, il doit mourir, se soumettre à la destinée commune de l'humanité. L'archange Michel, chargé de la mission, n'y réussit point; la première fois il n'est même pas abordé le sujet, tant il lui paraît monstrueux de faire mourir un juste sans accomplir. La seconde fois il cherche à persuader Abraham en lui expliquant un songe de son fils Isaac. A la troisième reprise Abraham consent à mourir à condition qu'on lui fasse voir le monde entier avant qu'il ne le quitte, mais après s'être élevé dans les airs avec l'archange Michel et avoir vu l'univers et le jugement des hommes, il se refuse à tout ce pacte. Finalement Dieu accepte la mort qui s'empare de lui par suite de lui donnant en même à laisser sous la table deux présents que ce laissez-passer au paradis au lieu de deux autres nouveaux.

Tel est le fond du récit dont M. James a retrouvé des versions grecques très divergentes dans plusieurs manuscrits de Paris, de Vienne et d'Oxford et dont il donne en tout six parties des versions si ces, romaines, siréoniennes et arabe, avec le moment, pour la texte arabe, de M. W. E. Barnes. L'histoire est curieuse, écrite avec beaucoup de soin et des minutieuses éruditions, mais malheureusement sans aucune preuve satisfaisante que ce soit bien la l'apocalypse juvénile mentionnée par Néphos. Il faut, pour accepter cette conclusion, admettre d'abord que le texte visé par saint-é soit identique avec un texte dont parle Origène dans les « Homélies sur Luc », ch. xxix, où l'on ramenait que les anges bons et mauvais se disputent sur le salut et le mal d'Abrabam. Ensuite il faut supposer qu'Origène s'est trompé dans sa citation, ce que la note rapportée par lui ne se trouve pas dans les textes publiés par M. James. Jusqu'à plus simple confirmation on les doit bien de s'en tenir à l'avis de M. Schürer qui voit le ou texte oriental d'origine chrétienne, très intéressant à étudier, mais lequel il est impossible de retrouver un fondement juif et que rien, en tout cas, n'autorise à identifier avec l'apocalypse juvénile (*Theologische Literaturzeitung*, 27 mai 1893, col. 281).

Nouvelles diverses. — 1° Le Bulletin lui-même honore les maîtres anciens de l'histoire des religions. M. Max Müller, pendant son récent séjour à Constantinople, a reçu du Sultan l'ordre du Mejidieh de première classe.

Le *Nineteenth Century*, 46 mai de mai, a publié un long intéressant article du même M. Max Müller sur le Bouddhisme antérieur, la religion fondée par Mahavinsky.

— 2° La livraison du juillet de l'*Année quarterly Review* contient un curieux article de M. Sayce, intitulé « Where was Mount Sinai? » Il soutient que le mont Sinai de la Bible fin dans le péninsule Sinaitique actuelle et s'efforce de montrer que la montagne sainte était située près de Rasch-Barnes (aujourd'hui Al-Qa'ia) et faisait partie de la chaîne du mont Sinaï.

La *Trinity Society* vient de publier dans la collection des « Hypothesis of Bible knowledge » un nouveau volume du même intangible auteur : *Social life among the Assyrians and Babylonians* (2 sh. 6).

A signaler encore : la deuxième partie de la *Commentaire des LXX*, par MM. Hahn et Rostock; T. E. Clouston, *Founders of Old Testament criticism, biographical, descriptive and critical studies* (London, Methuen), et R. H. Charles, *The Book of Jonah* (London, Frowde); F. H. Charles, *The old syriac version in the text of the minor books* (London, Macmillan); R. James, *Apocrypha annotated* (« Texts and Studies » in *Continuum*, II, 2).

ALLEMAGNE

Publications récentes. — Il a paru récemment en Allemagne deux livres importants pour l'histoire des religions de l'Inde. Le premier a pour auteur

M. Hermann Jacobi, il traitent aux seuls épiques et satiriques du Rindzang et donne un résumé fort utile de la grande époque hindoue : *Das hindu-geschichtliche Indien, oder Geschichte der geistlichen Hinduismen* (Bonn, Cohen, in-8 de xiv et 256 p., 13 m.). M. Jacobi passe pour être un des indianistes qui connaissent le mieux le Rindzang; il estime que la composition de ce poème classique de l'Inde date versant au 17^e siècle avant notre ère, mais il y distingue un grand nombre d'interpolations postérieures. Aux indianistes de discuter ses conclusions critiques; l'historien des religions aura gré à M. Jacobi de lui avoir rendu plus facile l'orientation dans les dédales du formidable poème.

Le second ouvrage se adresse au contraire au très petit nombre de personnes capables de lire un texte tibétain. C'est la *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei*, t. I, par M. G. Otsu (Strasbourg, Trübner). Voici les quelques lignes consacrées à cette publication par notre collaborateur, M. Léon Fret, dans la Revue critique d'histoire et de littérature du 19 juin :

« Le livre dont nous venons de parler, il fut composé en 1910, à Krasno-grad-grat-fing, par un jeune homme nommé Tsig-mo-ou-kin, par ordre du Tchu-tai, haut dignitaire lamaïque. L'ouvrage devait être écrit aussi en mongol, mais on ignore si cette partie du programme a été exécutée. Après avoir étudié, principalement d'après Denig-Schöen, l'histoire politique des Mongols, l'auteur raconte l'introduction du bouddhisme parmi eux et retracer les progrès et les transformations de cette religion. C'est surtout par la biographie des rois ou chefs tibétains qu'il croit compte du développement religieux de la Mongolie et même du Tibet. Les détails dans lesquels il entre fournissent des renseignements précieux sur les institutions religieuses, la constitution de la société lamaïque, l'enseignement, la littérature, les formes du culte, etc. »

Heureusement pour les profanes que M. Otsu promet de publier plus tard la traduction de ce livre.

— Comme contribution à l'étude des religions de la Grèce il convient de signaler le catalogue très utile dressé par M. C. F. H. Bruckmann, *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur* (Leipzig, Teubner, in-8 de 325 p.). L'auteur se propose de donner ici un supplément au Dictionnaire mythologique de Roscher. Cette fois il s'est borné au dépouillement des poètes; plus tard il fera un travail analogue pour les prosateurs. M. Bruckmann s'en tient aux seuls dieux, y compris toutes les divinités déesses; et laisse de côté les héros, les géants, les nymphes, bref tout ce peuple d'êtres divins qui ne sont pas des dieux en titre, mais qui n'en occupent pas moins une place importante dans la dévotion populaire.

L'ouverture des Archives de Vienne a livré aux historiens et aux érudits de tous les pays une mine d'or digne d'être connue. On sait avec quel succès les membres de notre Société française de Rome ont entrepris la publication des

registres pontificaux de plusieurs papes du moyen âge. Les Allemands n'ont pas voulu reculer en arrière. Au printemps de l'an 1886 le gouvernement allemand livra à Rome l'Institut historique prussien et immédiatement des travailleurs fortament préparés se mettaient à l'œuvre, pour extraire de l'énorme collection des correspondances des nominations pontificales ce qui concernait les relations de la cour de Rome avec l'Allemagne au XVI^e siècle. L'œuvre pour une collection fut même si grande — les rivalités politiques et confessionnelles aidant — que Prussiens, Autrichiens et catholiques de la *Görres-Gesellschaft* entreprirent le travail presque simultanément. On commença par Munich, d'après lequel l'Institut prussien se réorganisa les nominations de 1573 à 1599 et de 1572 à 1583, l'Institut autrichien celles de 1599 à 1572 et la *Sozietät Görres* celles de 1585 à la fin du siècle. Cet accord ne semble pas avoir été bien pris, car nous nous trouvons aujourd'hui en présence de deux publications portant toutes deux sur la collection de Munich, dont l'une émane de l'Institut prussien, l'autre de la *Görres-Gesellschaft*, au sujet desquelles les journaux échangeaient des diatribes assez aigres (voir *Höftingsche gelehrte Anzeigen*, 1897, n^o 24 et *Deutsche Literaturzeitung*, n^o 48).

Mais n'avons pas à nous occuper de cette querelle. L'essentiel pour nous c'est que les correspondances des papes du XVI^e siècle avec la cour de Rome soient publiées et que cette publication soit illustrée et complétée par tous les documents d'autre provenance qui peuvent contribuer à les éclairer. Or, nous en rapport, les trois volumes publiés par MM. Friedberg (I et II) et Hansen (III), de l'Institut prussien de Rome, répondent aux exigences les plus sévères : Nominations-écrites aux *Deutschland* relativement aux *Asienatik* (I, 1. Vergerio, 1533-1535; I, 2. Morone, 1536-1538; III, 1. Les affaires de Cologne, 1576-1584). Pour les années antérieures à 1533 on avait déjà les publications de M. Singer par Alexander et les *Monumenta reformationis Lutherana* de Balan. Jusqu'à présent ces textes nouveaux apportés au début se modifient par les grandes lignes de l'histoire des origines des églises protestantes; il ne faut pas s'attarder à un résultat de ce genre pour une période déjà assez riche en documents historiques que le XVI^e siècle. C'est pour la connaissance exacte du détail des négociations qu'ils fournissent de nombreux renseignements encore mal connus et, pour autant que l'on peut en tirer de jugements généraux ou parallèles certains, il semble que ce soit surtout à l'illustration de la Contre-Réformation catholique qu'ils contribuent, en nous faisant mieux connaître les dispositions intimes des chefs de l'Eglise catholique à la veille du plus grand renouvellement de l'Eglise qui lui fut une des conséquences ultérieures de la Réforme.

Nouvelles diverses. — 1^o Le dixième volume du *Theologischer Jahrbuch* paraît contenant le compte rendu ou la simple mention de toutes les publications relatives à la théologie historique, exégétique, systématique ou pratique.

édition au cours de l'année 1882, a commencé de paraître chez Schönebeck & Hempel (après à Paris, chez Fischbacher, 22, rue de Valenciennes). Nous n'avons plus à faire l'éloge de cette revue annuelle, qui est devenue un instrument indispensable pour quiconque veut se tenir au courant de la science religieuse. La mort du professeur Lipius, de Bonn, l'avait perdue de son directeur. Il a été remplacé par le professeur Lehmann, de Strasbourg. L'éditeur ne pouvait faire un meilleur choix. Le premier fascicule contient les travaux relatifs à l'Ancien Testament, par M. Siegfried, et un Nouveau Testament, par M. Lehmann. Les divers fascicules contiennent l'histoire ecclésiastique et l'histoire des religions, cette dernière partie traitée avec la compétence habituelle par M. le professeur Furrer, de Zurich.

— 2° L'éminent Weier, de Bonn, se propose de publier une *Sammlung theologischer Lehrbücher*, dont le premier volume, *Einführung in das Alte Testament*, par le professeur Edmund Kautz, vient de paraître. Le but à peine dissimulé de cette entreprise est d'offrir comme la *Sammlung theologischer Lehrbücher* de Mohr, à Fribourg, une littérature encyclopédique au moins un peu moins indépendante, pour nous servir au point de vue critique et dogmatique. Ce qui sera plus difficile, ce sera de faire mieux. M. Dauterle, de Berlin, est chargé de l'histoire ecclésiastique; M. Barth, de Bonn, fera l'histoire des dogmes. Nous avons le regret de constater que l'histoire générale des religions, qui a été si bien apprise dans la collection de l'ancien Mohr, ne figure pas dans le programme de la maison Weier.

— 3° L'éminent Hirsch, de Leipzig, a entrepris la publication d'une nouvelle édition du texte hébreu de l'Ancien Testament avec annotations critiques en anglais, sous la direction de M. Paul Haupt. Il s'est assuré à cet effet le concours des meilleurs hébraïstes d'Allemagne, d'Angleterre et des États-Unis. M. Siegfried, de Bonn, entre la main avec le livre du Job (25 h. 80). L'extension typographique est particulièrement soignée; on remarque notamment la distinction des éléments constitutifs du texte par des extractions de couleurs différentes. Les fascicules se vendent séparément.

— 4° Parmi les livres récemment publiés en Allemagne nous signalons à nos lecteurs ce suivants : Dans la collection des « Darstellungen aus dem Geiste der nicht-christlichen Religionsgeschichte » : E. Harnack, *Die vordach-hermanische Periode der Religion der alten Welt*, et H. von Wissmann, *Vollgötter und religiöser Brauch der Bagwaren*. Dans les « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alt-christlichen Literatur » de von Gebhardt et Harnack : E. von Dobschütz, *Das Kerygma Pauli kritisch untersucht* (2 m.); H. Achelis, *Acta SS. Petri et Pauli* (3 m.). — D. A. Müller, *Die altchristliche Predigtform von Paulus bis zu Augustin* (3 m.). — A. Langen, *Geschichte der römischen Kirche von Gregor VII bis Innocenz III* (Bonn, Cohen, 15 m.). — A. Hamel, *Kirchengeschichte Deutschlands*, III. 1, *Kaiserzeitung der deutschen Kirche* (Leipzig, Hirsch, 7 m.).

AUTRICHE

Le tome XLII des « *Denkschriften der kais. Akad. d. Wissenschaften in Wien, philos.-histor. Classe* » contient, sous le titre de *Slavische Beiträge zu den keltischen Apocryphen*, la première d'une série d'études qui promettent d'être fort instructives, du professeur F. Jägle, de Vienne, sur les variantes des récits provenant des apocryphes de la Bible dans les littératures slaves. Les traditions populaires slaves, soit orales, soit manuscrites, ont constitué, paraît-il, un grand nombre de légendes des apocryphes; quelques-uns de ces textes ont été déjà imprimés et étudiés au point de vue philologique. Ils n'offrent pas un moindre intérêt pour la reconstitution des diverses formes des légendes apocryphes. Cette première étude de M. Jägle a pour objet deux versions du Livre d'Adam (die *adamschenschnjische Texten des Adambuches*); c'est en gros la même histoire que celle publiée par Tischendorf sous le nom d'*Apocryphes Adam* et que la *Vita Adam et Eve* publiées en 1818 par M. W. Meyer dans les *Mémoires de l'Académie de Munich* (Classe philos.-philol.) : l'histoire de la vie d'Adam et d'Eve avant et après l'expulsion du paradis jusqu'à leur mort. M. Jägle recherche aussi les traces de l'influence des Huguenotes dans les variantes de ces textes.

— Les « *Aethanagiorum-epigraphische Mittheilungen aus Oestreich* » ont paru, et l'on peut se procurer ce tirage à part chez Tempsky, à Vienne, sur une intéressante étude de M. Mommsen sur une inscription rapportée de Lyon par le dernier mission scientifique autrichienne : *Zusätzliche Inschrift aus Aegypten*. Avec le concours de M. Harnack, de Berlin, M. Mommsen a pu rectifier en grande partie cette inscription très mutilée, datant des premiers mois de l'an 312 et se rapportant à la persécution de Maximin en Orient, au moment où ce prince provoquait de la part des villes et des provinces des pétitions demandant l'expulsion de tous les chrétiens.

HONGRIE

Notre collaborateur, M. I. Goldfischer, a été nommé membre ordinaire de l'Académie hongroise. A l'occasion de son entrée il a présenté à la double assemblée un remarquable mémoire sur les restes de la poésie des Arabes palens : *A jenny arabsch hofischereschk haggymenye*. Nos lecteurs savent à quel point M. Goldfischer est familier avec ces études extrêmement difficiles sur les Arabes préislamiques. Le savant académicien ne manquera pas de rendre son travail plus accessible aux lecteurs en le traduisant en une langue plus généralement connue que le hongrois.

GRÈCE

Le *Standard* tient de son correspondant d'Athènes que le directeur de l'Institut archéologique allemand en cette ville, M. Dargfeld, vient avoir découvert, dans ses fouilles d'Hécatéïa entreposées aux frais de M^{re} von Schöliemann, la véritable ville homérique de Troie. Son emplacement était dans la même couche et non, comme il le supposait antérieurement avec M. Schöliemann lui-même, dans la débris. Il a obtenu de nombreux objets d'argent de l'ère des Mycéniens, ainsi que plusieurs édifices et une partie des remparts de la ville : tout-ci est éparpillé à terre, et l'ensemble de l'acropole est composée de pierres de taille mesurant 10 pieds en largeur.

Les recherches seront continuées jusqu'au mois d'avril prochain, aux frais du gouvernement allemand.

RUSSIE

Simplex Avaricus. — La *Gazette d'Irkoutsk* (Sibérie) décrit une coutume barbare des Tchoukitcha qui semble devoir résister longtemps à tous les efforts de l'administration russe et des missionnaires orthodoxes. Il s'agit du sacrifice des vieillards et des malades qui, privés de la joie du vivre, résistent d'un fil à l'existence terrestre, de rejoindre leurs parents morts et d'allonger le nombre des morts bienheureux.

Le Tchoukitcha décide à mourir prévient aussitôt ses parents, ses voisins et ses plus proches parents. Les nouvelles se répandent dans le cercle des amis, et bientôt tous se rendent chez lui pour le supplier de renoncer à ses desseins. Prières, orgues, prières et pleurs ne parviennent à vaincre la volonté du mourant, qui fait valoir toutes ses raisons, parle de la vie future, des morts qui lui apparaissent dans son sommeil et même dans ses rêves, l'appellent à eux. Les amis, le voyant dans ces dispositions, s'éloignent alors pour faire les préparatifs d'usage. Au bout de dix à quinze jours, ils reviennent à la suite du Tchoukitcha, chargés des vêtements mortuaires blancs et des armes qui lui serviront dans l'autre monde à combattre les mauvais esprits et à chasser le diable. Après la toilette, le Tchoukitcha se retire dans un angle de la hutte. Son plus proche parent se place à ses côtés, tenant à la main l'instrument de sacrifice, le couteau, la pique ou la hache. Et le Tchoukitcha a choisi le couteau, deux de ses amis le maintiennent sous les bras et par les poignets, et, au signal qu'il donne lui-même, l'homme lui plonge l'arme dans la poitrine. S'il doit mourir par la pique, deux de ses amis maintiennent l'arme en arrêt, et deux autres le jettent sur la pique. Pour la strangulation, on passe la corde autour du cou, et les sacrificateurs tirent à eux ou sans contrainte jusqu'à ce que mort s'ensuive. Les assistants s'approchent alors du cadavre, se rugissent le visage et les

maître de son sang et le portent sur un trébuchet allié de femmes qui le transportent au lieu des funérailles. Arrivés à destination, les Tahouahis aggrègent les femmes, déposent le mort de ses vêtements, les mettent en pièces, plantent le cadavre sur un bûcher. Pendant toute la durée de l'incinération, les assistants adressent leurs prières au bienheureux et le supplient de veiller sur eux et sur les leurs.

Ces horribles pratiques, ajoute la Gazette d'Edouard, se font aujourd'hui avec la même ponctualité que dans les temps anciens. Les Tahouahis, les Lammies et les Russes, convertis à une civilisation, y participent souvent, bien qu'il n'y ait pas d'exemple qu'un des leurs ait pris le même chemin pour se rendre dans l'autre monde.

HOLLANDE

M. C. A. D. van Troostenburg de Bruggen s'est consacré l'histoire des églises protestantes aux Indes hollandaises. Nous avons signalé en son temps son gros ouvrage sur l'Eglise réformée dans les Indes néerlandaises du temps de la Compagnie des Indes orientales (1602-1795). Nous avons reçu récemment un nouveau volume qui est le complément du premier : *Biographisch woordenboek van Oost-Indische predikanten* (Nieuwe, Hilborn, gr. in-8 de 20 et 524 p.). C'est la biographie de tous les pasteurs, pasteurs ou missionnaires, qui ont servi aux Indes hollandaises sous le régime de la Compagnie, avec indication des années où l'auteur a puisé ses renseignements. M. van Troostenburg les a rangés par ordre alphabétique. On ne saurait trop louer le soin qu'il a déployé pour rassembler cette histoire, peu honorable pour la Compagnie, mais davantage pour l'Eglise. C'était une œuvre ingrate; elle a été faite avec tant de soin qu'elle peut être considérée comme définitive.

— Les *Nieuwe Bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en bijbelwetenschap*, publiés à Utrecht par les professeurs Cramer et Langer et dont nous avons déjà maintes fois parlé dans ces Chroniques, se sont enrichis de deux nouveaux fascicules. Dans le premier (t. VIII, n° 1 : *De Philippica van Paulus tegen de gemaecte van Korinthe*) M. J. Cramer se livre à une minutieuse interprétation des chapitres 2 à 6 de la seconde épître de saint Paul aux Corinthiens. Il est disposé à y voir une lettre primitivement distincte des autres premiers chapitres et adressée à ceux-ci, qui seraient le chant de triomphe de l'Apôtre après le succès obtenu par ses remontrances. Mais le but principal de l'auteur est de défendre l'authenticité de ce fragment des *Épîtres corinthiennes*, qui serait évidemment du même auteur que l'Épître aux Galates et qui ne saurait donc être attribué à un autre qu'à l'apôtre Paul. Les attaques dirigées par certains critiques hollandais et autres contre l'authenticité des quatre grandes épîtres de Paul, ont, semble-t-il, produit plus d'effet en Hollande qu'ailleurs. M. Cramer les réfute entièrement; leur thèse, en effet, ne tient pas debout. On se demande en vain où se

peuvent trouver le point d'appui qui est indispensable à toute critique sérieuse.

Le second tome est de M. Lamm (IX, 1). Il contient la suite de son *Manuel d'histoire des religions* : de Wetterskamp aux dix premiers, H. Weygandier suit, c'est l'introduction à la philosophie de la religion, la description de la méthode à suivre et l'histoire de la discipline depuis Spinoza jusqu'à nos jours. Nous reviendrons sur cette seconde partie quand nous aurons reçu les fascicules suivants.

AFRIQUE CENTRALE

M. C. Maistre a rendu compte dans le journal *Le Temps* de la mission dont il avait été chargé dans l'Afrique centrale par le Comité de l'Afrique française. Nous reproduisons le passage de ce compte rendu qui se rapporte au rôle et à la mission de l'Islam dans ces régions. En tenant d'un des rares Européens qui peuvent émettre un commentaire ou même un jugement sur l'action islamique de l'Islam parmi les populations indigènes, le témoignage de M. Maistre doit être pris en grande considération par les historiens des religions. Voici ce qu'il écrit :

« Ce qui nous a le plus frappé, lorsque, pénétrant dans le bassin de la Châta, nous errâmes dans la direction du Ténéré, c'est l'organisation politique que les musulmans musulmans du Soudan central ont imposée aux populations païennes soumises à leur autorité, c'est aussi la vivacité des rapports qui se sont établis entre la mission et leurs sujets musulmans. »

Les musulmans du Baguirmi et de l'Adamoua, avec lesquels nous avons été en contact direct, ceux du Bornou et du Sokoto, avec qui nous nous sommes trouvés en relation, se sont présentés à nous avec une attitude pleine de franchise et de respect à laquelle nous étions loin de nous attendre en raison des scènes de Cratipe et des exportateurs allemands du Cameroun. Leur accueil a été des plus cordiaux et, comme le raconte le récit de leur compagne et ami, M. Cloel, il nous est été facile de faire dans le Baguirmi et dans l'Adamoua un très long séjour, et les moyens matériels en nous avaient été fait défaut.

Il faut reconnaître, en effet, que le développement de l'Islam amène dans ces pays un progrès considérable. Telles populations, hier encore en proie à la barbarie, dont on ne pouvait se rendre compte qu'à l'aide de quelques tribus et de quelques villages, sont aujourd'hui en pleine interaction avec le monde extérieur, les populations, aujourd'hui sous la dépendance d'un centre musulman, sont dans un état de civilisation véritablement supérieure à celle des populations que l'Islam n'a pas encore atteints.

Sans doute, la conquête musulmane ne va pas sans provoquer de graves abus, des tueries et des effusions de sang. Tout autour des États musulmans se dressent autour des centres de « marches familiales » qui sont en proie à peu les populations indigènes et dans lesquelles l'implantation de l'Islam ne va pas être facile et sans conflits. Mais dès que la conquête est un fait accompli, dès que

le souverain est apte d'arriver au lieu de lui un peuple respectueux de son autorité, il se borne à une sorte d'administration supérieure, réduite à une réglementation des plus communes qui laissent à l'indigène sa personnalité, ses croyances et ses traditions.

Nous avons rencontré aux confins méridionaux du Baghirmi ce que M. de Hureux a trouvé dans la Sangha, aux frontières de l'Adamaoua : c'est l'existence, vive et ôte, de populations pastorales et de populations nigritiennes. Elles sont en rapports constants et telle est la rigueur de la conception politique qui préside à ces relations, qu'une fois la suprématie musulmane acceptée il est assez rare que l'harmonie soit aisément troublée.

Les Peulhs de l'Adamaoua et les musulmans du Baghirmi ont d'ailleurs pu, comme nous de leurs relations politiques avec leurs sujets païens, le principe de prédominance. Le sultan du Baghirmi, nommé le principal « l'homme » de l'Adamaoua a installé auprès de chaque chef indigène un peu important, un fonctionnaire remplissant aussi exactement les fonctions de son résident d'Indochine, de Madagascar ou du Soudan. Cet agent est là pour représenter l'autorité du grand chef de Bouganda ou de Yola, pour percevoir le léger tribut imposé aux sujets païens et pour recevoir les étrangers pénétrant dans les pays du prédominance. A lui seul, il appartient d'accueillir ou de fermer le passage à ceux qui viennent du dehors. Les résistances s'opposent graduellement jusqu'à ce que résiste pas leur compte des injonctions du seigneur fonctionnaire : sur un ordre donné, les sujets païens provoquent la retraite par tous les moyens en leur pouvoir.

Campel à lui, tout l'effort, le même aussi que nous. C'est celui qui a été fait à Brazza dans la Sangha, à Moundou dans la Bénoué, à Singar dans le pays de Kung et à Moundou dans le Sokoto. Si Campel a rencontré plus tard dans le pays-ouest d'El-Kouf, d'est, d'une part, que la tristesse avait fait ces pays dans les rangs de ses serviteurs noirs et, d'autre part, que la dissémination de ces mêmes vendus faite en nous de nous sur des dépôts de marchandises.

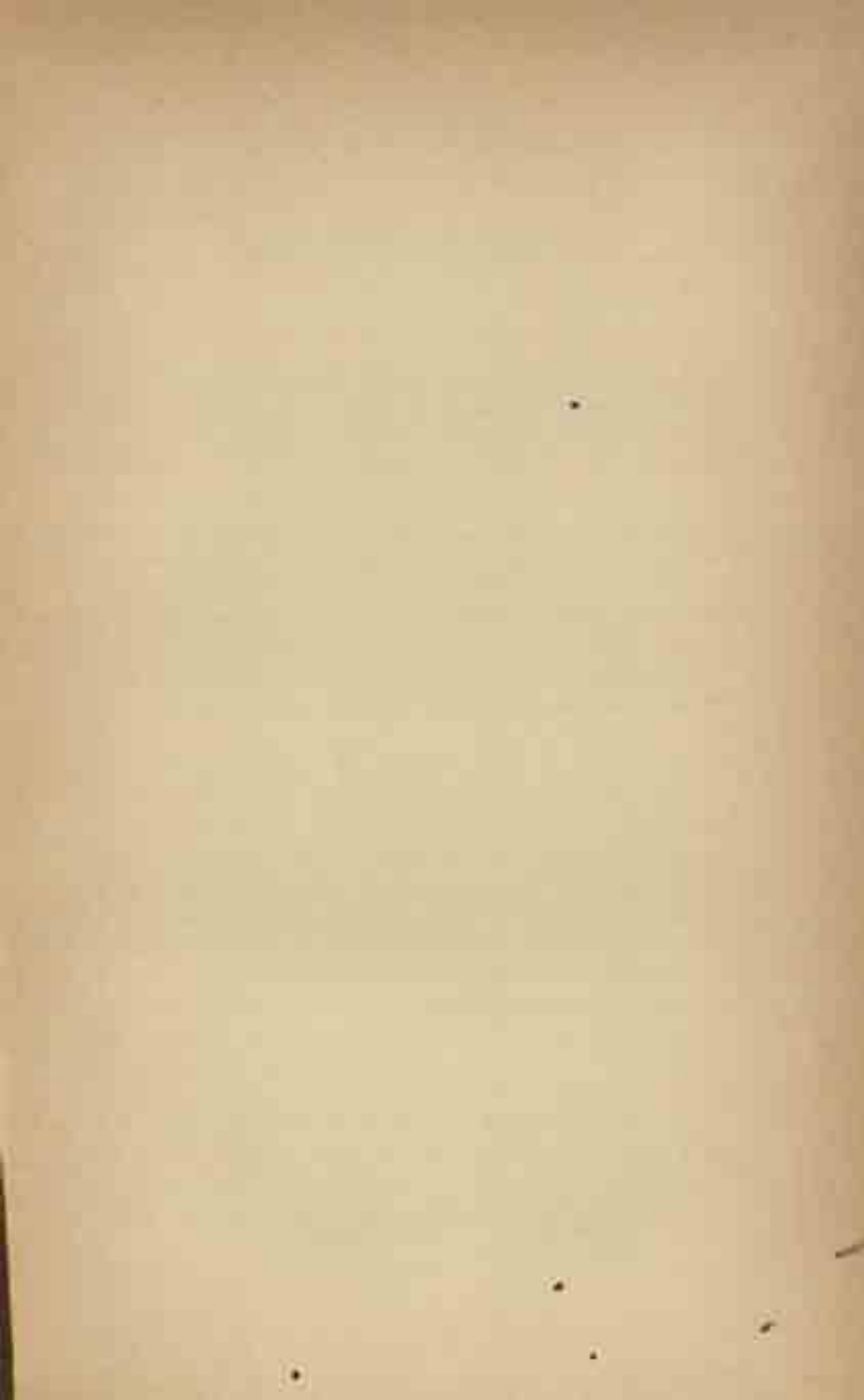
Évidemment, les musulmans du Wadda et du Dar Fouta sont plus hostiles que ceux du Bornou et de l'Adamaoua, mais plusieurs Européens ont, depuis Natchigal, exploré ces régions : Wilson, Gsell, Poragon, Farcy et Lapin par exemple.

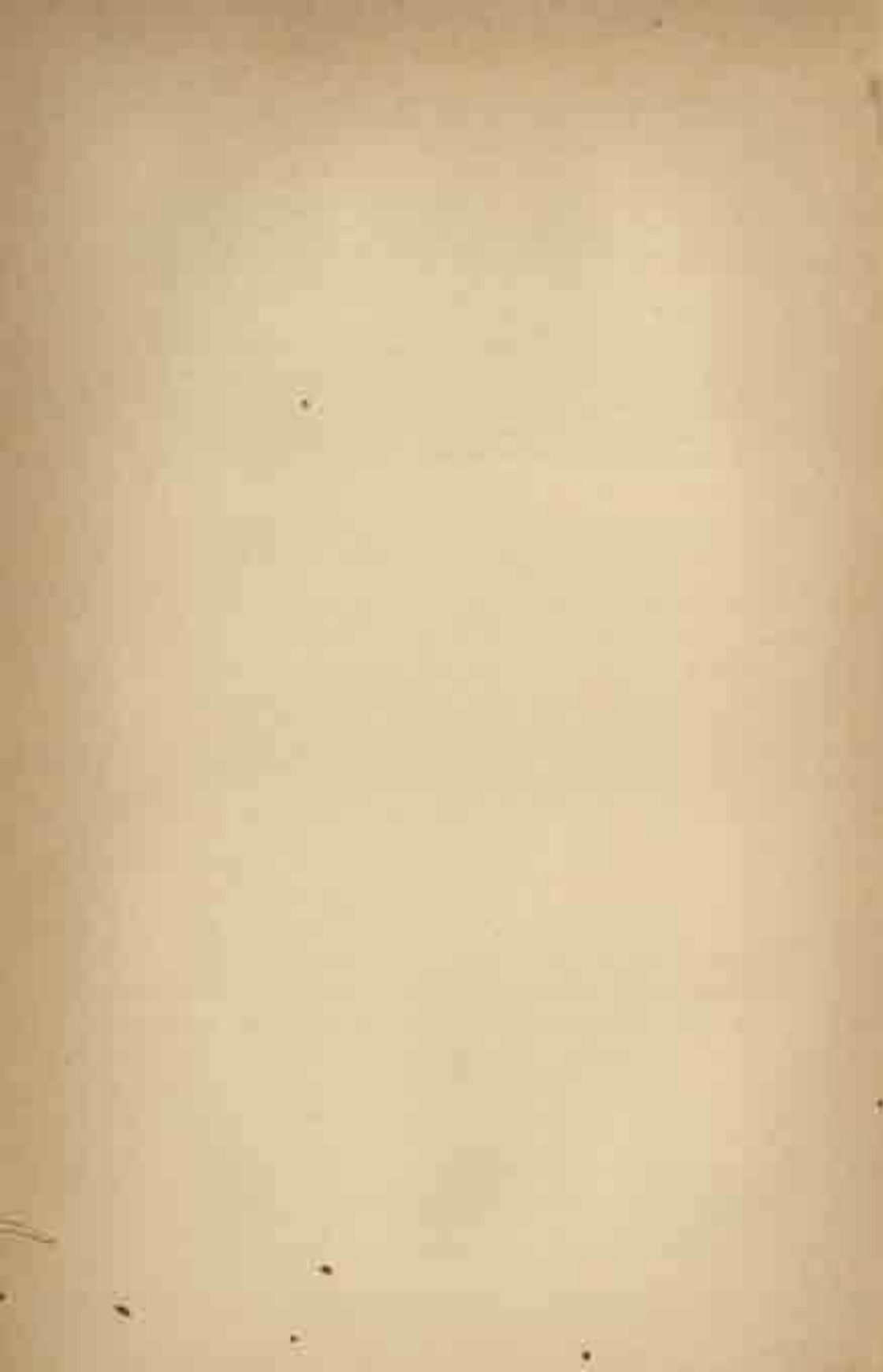
Quand nous disons cela, ce n'est pas pour en conclure que la civilisation de l'islam est la seule qui convienne à tout jamais aux populations du Soudan central. Nous voulons dire seulement qu'elle marque un infatigable progrès sur les rudiments d'organisation sociale des tribus, qu'elle est un stage, peut-être nécessaire, vers la civilisation telle que nous la comprenons et qu'en tout cas la supériorité politique commande d'accepter l'organisation musulmane là où elle est établie; il faut s'en servir, au lieu de la combattre, et se borner simplement, pour le moment, à écarter le trait et le recrutement des esclaves, comme nous l'avons fait dans nos possessions africaines du nord et du centre.

Au surplus, de longtemps connu, c'est le musulman qui sera, comme le Chinois dans l'Extrême-Orient, l'intermédiaire obligé entre les acheteurs ou producteurs indigènes et les commerçants européens. N'est-ce pas lui qui à déjà réglé la condition économique et politique de la majeure partie des populations subsahariennes du Soudan ?

Pour ce qui nous concerne, dès que nous avons cessé d'être en pays païen, nous avons été soustraits au danger constant de tomber dans les mains de bandes pillardes, toujours prêtes à l'attaque et au pillage. Les villes nous étaient alors offertes au point de vue économique; les chefs se montraient disposés à nous aider dans notre marche, et les marchands arabes ou nègres qui sillonnaient le Soudan central pour échanger la gomme, l'ivoire et le caoutchouc contre les produits fabriqués de provenance indigène ou européenne, ces marchands s'habillaient peu à peu de servir de guides et à nous prêter leur nom.

Le Génie. — ERNEST LEROY.





LES MUZARABES

Un soir de déroute, des cavaliers arabes ramassèrent au bord du Gundalese une couronne au cercle gemmé, et trouvèrent un cheval blanc, la selle vide, embourbé près du fleuve obstrué de cadavres.

Roderik, le fils de Theodofrent et de Ricilona, le dernier roi goth, était entré dans la mêlée vêtu de pourpre, étincelant de perles et de rares métaux, debout sur un char de guerre tout incrusté d'ivoire que traînaient deux mules blanches. Il conduisait son peuple derrière lui, cent mille hommes, une armée tumultueuse « comme une mer agitée ».

Ce qu'il devint, nul ne l'a jamais su. Les musulmans affirment que le Barbare Tarik ibn Zeyad lui troua la poitrine d'un coup de lance et envoya sa tête, embaumée dans du camphre, au khalife Walid, à Damas. D'autres prétendent qu'il périt dans le fleuve, emporté par la déroute des siens. Le moyen âge crut découvrir sa sépulture en une église de Visco, sur la terre portugaise. L'épistaphe disait : « Ci-gît Roderik, ultime roi des Goths. »

Et voici ce que conta le Romancero. Roderik s'enfuit, ses armes rompues et son cheval las; à force d'avoir frappé, son épée était ébréchée comme une scie. Il s'enfuit à travers la montagne et la forêt, et vint chez un ermite, lui demandant après pénitence, car il avait, lui le roi, dishonoré la fille du comte Julian ou Don Hlan, celle qu'on nomme la Cara. Or, c'était pour ce crime que Dieu châtiât l'Espagne. L'ermite se mit en prière : le ciel lui révéla l'expiation. Au fond d'une tombe, le roi coupable s'étendit, un serpent à son côté. Le troisième jour, l'ascète s'approcha de la tombe; il appela Roderik. Une voix répondit du sépulcre : « Jusqu'à présent, il ne m'a touché. Dieu ne le voulait point. » Quand l'ermite retourna, une prière angoussée s'entendait sous

la dalle. « Dieu me soit en aide, gémissait-on, le serpent me mange. Il me mange par où j'ai le plus péché! »

La monarchie visigothique était moribonde à Xerès (711). Pendant trois jours, les cavaliers de l'Islam avaient traqué les fuyards et massacré le troupeau dispersé des vaincus. Les plaines restèrent toutes blanches d'ossements.

L'invasion arabe trouva dans les juifs des auxiliaires exaspérés par la persécution. Rekared, à peine converti au catholicisme, les ennuie dans les juiveries. Sisibuth, sur le conseil du Byzantin Héraclius, les bannit ou les baptise de force. Quiconque ne se convertissait pas dans le délai d'un mois, subissait le supplice du fouet et la décastration. Egise, pour encourager l'apostasie, déclare noble et libre d'impôt tout bédouin qui de cœur embrassera la religion chrétienne. Plus tard, il fait réduire en esclavage celui qui persévère en la loi de Moïse, avec confiscation de ses biens; les enfants sont enlevés à leurs parents dès la septième année pour être élevés dans la foi du Christ. On venait de découvrir une conspiration des juifs pour livrer l'Espagne aux Arabes. Sous le tyran Witiza, comme l'appellent les chroniqueurs catholiques, les proscrits courent en masse, rapportant avec eux l'implacable haine née d'un long exil. Aussi, quand apparurent les hommes d'Allah, ce sont eux qui leur ouvrent les portes de Tolède, la cité royale, la ville des conciles.

Après Xerès, à l'approche des vainqueurs, Ibères et Visigoths s'enfuyaient vers le nord. Les moines abandonnaient leur couvent, les évêques quittaient la chaire épiscopale, transportant avec eux les précieuses reliques et les livres sacrés. Avant même que l'ennemi n'arrivât devant Tolède, Urbain, primat d'Espagne, court cacher au fond des Asturies la chasuble en toile ciselée, « œuvre angélique » offerte à saint Ildefonse par la Vierge Marie. Les fidèles ensevelirent ces mystiques trésors en une caverne proche des lieux où s'éleva depuis la ville d'Oviedo.

Grenade et Cordoue, désertes d'habitants, furent repeuplées de juifs et d'Arabes.

Enfin, las de reculer, étranglés entre les montagnes et la mer, les chrétiens désespérés se jetèrent sur les envahisseurs. Des

hommes farouches, vêtus de peaux, se retournèrent soudain, les fauchards en avant. Ils chargèrent sans ordre, enragés par la défaite. Ce premier choc a nom Covadonga, un jour glorieux autant que Marathon, où plus d'un Cynégire inconnu dut égaler le frère d'Eschyle. La veille du combat, Polayo vit, dit-on, une croix lumineuse resplendir au fond des cieux. Elle s'ajoute rien à la victoire, la légende qui montre les rochers s'écroulant d'eux-mêmes sur les infidèles en fuite et leurs propres flèches revenant percer leur poitrine. Le miracle est dans l'héroïsme (718).

Le royaume des Asturies grandit, un coin de terre rocheuse aussi dure que ses habitants, ceux que César Auguste eut tant de peine à dompter. Chaque année, le sol reçoit son bain de sang. Ils bataillaient pour exister, Polayo, Alphonse le Catholique, Froila, Alphonse le Chaste, l'allié du grand Karl. Entre deux tocties, ils bâtissent des monastères, enrichissent les églises, fortifient les cités, adorent les reliques. Victorieux ou vaincus, ils résistent, si tenaces que les tout-puissants khalifes, ombre d'Allah, n'ont jamais pu leur arracher ce morceau de montagne. Plus tard, au lendemain de Bayonne, c'est un clocher des Asturies qui sonnera le premier tocsin contre Bonaparte.

La conquête musulmane avait ramené les Goths à la barbarie d'Alarik et d'Ataulf. En 765, au retour d'une incursion, sous Froila I^{er}, les Arabes décrivent ainsi les sauvages habitants des Asturies et de la Galice, les rebelles, comme on disait à Cordoue. « Ils sont chrétiens et parmi les plus braves d'Afrank, mais ils vivent à l'instar des bêtes fauves; jamais ils ne lavent leur corps ni leurs vêtements; ils ne les changent point et les portent jusqu'à ce qu'ils tombent, tout déchirés, en baillons. Ils entrent dans les demeures les uns des autres sans en demander permission¹. » Ce qu'un chroniqueur dit de Froila I^{er}, *asper moribus fuit*, s'applique au peuple entier. Il vivait de guerre et de rapine.

Cependant tous les chrétiens n'avaient pas déserté leur foyer; beaucoup préférèrent encore le joug infidèle à l'héroïque exil des

1) Antonio Comas, *Historia de la dominacion de los Arabes en España*. (II parte, cap. xviii).

Asturies. Les Arabes d'ailleurs n'abusèrent point de la victoire, par modération ou par crainte d'exaspérer la résistance.

Quand Tarik pénétra dans Tolède, aucun massacre ne souilla son entrée. Les habitants livrèrent armes et chevaux. Le conquérant herbère exigea des otages. Quiconque abandonnait la ville perdait ses biens, mais, en échange d'un tribut modéré¹, ceux qui voulaient rester conservaient leurs juges et leurs lois, la libre exercice de leur religion et leurs églises, sauf la cathédrale qui devint mosquée². Il était seulement interdit d'en élever de nouvelles sans le consentement des vainqueurs et de faire aucune procession en dehors des lieux consacrés. Défense en outre d'insulter ou de châtier le chrétien qui embrasserait la foi du Prophète.

En l'ancien palais de Tolède, le chef au crâne rasé trouva vingt-cinq couronnes reluisantes d'hyacinthes et d'autres pierres. Sur chacune on lisait un nom royal gravé dans l'or. Ces diadèmes avaient ceint jadis la longue chevelure des rois visigoths.

Un autre envahisseur, Moussa ben Nuseyr, qui venait de réduire l'Andalousie et de prendre Séville, se jeta sur la Lusitanie. Dans sa marche triomphante, des chrétiens guidaient son armée. Les fortes cités s'ouvraient à l'approche du musulman, car « la Providence avait mis en sa main la corde de la félicité ». Mérida seule s'entêta contre la fortune. Enfin, affamés et brisés par un long siège, les défenseurs songèrent à traiter. A la première entrevue, leurs envoyés furent reçus par Moussa, tout blanchi par l'âge. Comme les mêmes hommes revinrent quelques jours après, ils virent avec stupeur la longue barbe du chef arabe au-

1) Suivant Ayala (*Crónicas del Rey Don Pedro*, éd. Saez de Sotomayor, p. 115 et suivantes) les Tolédaux ne payèrent jamais aucun impôt aux Arabes, non plus qu'aux rois castillans. Le premier avait Palencia, librement cessionnée par eux, en 1112, sous Alphonse XI, après la victoire du Rio Salado. Le chroniqueur attribue la générosité de Tarik au grand désir qu'il avait d'habiter dans Tolède promptement.

2) Les chrétiens ont fort exagéré les dévastations des Arabes. Ainsi, l'archevêque Don Rodrigo prétend qu'ils brûlèrent toutes les églises d'Espagne (*De rebus Hispaniae*, lib. III, cap. xxi).

lèvement devenue d'un brun roux (il l'avait teinté avec du henné). Comment résister à qui possédait un pouvoir magique et rajournait au gré de ses désirs? Quelle était donc la puissance d'un tel peuple? Et Mérida se soumit parce qu'une barbe avait changé de couleur.

Les conditions furent celles de Tolède, un peu plus dures, la ville ayant résisté. Armes et chevaux rendus, les biens de ceux morts dans la lutte ou réfugiés en Asturies confisqués; le trésor des églises saisi. Les autres conservaient leur avoir et la liberté de leur culte. Parmi les otages livrés, se trouvait la reine Egilona, la veuve de Roderic, qui devint ensuite femme d'Abd-al-Aziz, fils de Moussa, celle que les Arabes nomment Oumm Asim Ayûb.

Pendant le siège de Mérida, Séville avait secoué le joug. Quatre-vingt musulmans (d'autres disent une trentaine) périrent dans la révolte; Abd-al-Aziz accourut. Les cavaliers forcèrent les portes et « cassèrent leurs épées allumées d'existence ». Les vainqueurs avouent que le châtiment dépassa de beaucoup l'affront.

L'invasion montait vers le nord. Dans sa course, Moussa parut devant Saragosse qu'assiégeait Tarik. Pour se racheter du massacre, les habitants payèrent la « contribution du sang ». Chacun dut apporter tout ce qu'il possédait et les prêtres eux-mêmes dépouillèrent les églises. La croix du Christ et les vases sacrés furent livrés aux profanations des infidèles; l'or du saint ciboire, fondu par des artisans sarrasins, reluisit sur le col des odalisques, au harem du khalife Wafid, à Damas. Tous, fils des Ibères latinisés ou des barbares germana, attendaient un coup de foudre, et la foudre n'écrasait point Tarik.

Moussa soumit Barcelone, Girona, franchit les Pyrénées, et, d'un galop triomphant, poussa jusqu'à Narbonne, où l'historien Nowairi rapporte qu'il vit sept idoles d'argent, toutes à cheval. Le monothéisme musulman ne trouvait partout qu'idolâtrie!

En cet ébranlement, un chef visigoth tenait tête à l'Infin au pays de Murcie. Theodomir, les Arabes l'appellent Todmir ibn Ghobdos (fils des Goths), avait rallié les débris de Xerez et défendait le sol envahi, pas à pas, débordé par le nombre. Atteint

près de Lorca, la cavalerie arabe rompit son infanterie. Au lendemain de cette défaite, dans Orihuela, faute d'hommes, il armait les femmes qui, ramenant leurs tresses, en firent des barbes à leur menton. Abd-al-Aziz assiégeait la place. Ne pouvant résister, Theodomir sortit de la ville, et vint, déguisé, trouver le fils de Moussa. Il se disait envoyé par le chef et chargé de négocier d'honorables conditions pour les habitants d'Orihuela. Le traité signé, le Visigoth se fit connaître. Le généreux Abd-al-Aziz rendit hommage à sa vaillance. Longtemps après, les conquérants nommaient encore Murcie la terre de Todmir. Leurs historiens donnaient au héros le titre de roi; triste royauté, si l'on en juge par le traité qu'il dut subir.

« Au nom d'Allah clément et miséricordieux, Abd-al-Aziz et Todmir font ce pacte de paix; Allah le confirme et protège. Que Todmir ait le commandement de son peuple et nul autre parmi les chrétiens de son royaume. Il n'y aura point de guerre entre eux deux; on ne captivera ni les fils ni les femmes des chrétiens; ils ne seront point persécutés pour leur religion; leurs églises ne seront point incendiées, et cela, sans autres obligations et services que ceux ici convenus. En ce traité sont également comprises sept cités: Orihuela, Valentia (Valence), Lekant (Alicante), Mula, Bessara (Bogarra), Ota (Orix?) et Lorca. Todmir ne recouvrera point ses ennemis ni ne faillira à la fidélité qu'il nous doit; il révélera tout projet hostile dont il aura connaissance. Lui et ses nobles paieront chaque année un dinar ou anreo; de plus, quatre mesures de froment, quatre d'orge, quatre de moût de raisin, quatre de vinaigre, quatre de miel et quatre d'huile; les esclaves ou ceux sujets à l'impôt en donneront la moitié. Ceci fut écrit le 4 redjeb, l'an 94 de l'Hégire (5 avril 713), étant témoins Othman ibn Abi Abd, Habib ibn Abi Obaïda, Edrys ibn Maïkera et Abou l-Casim el-Mezeli¹. »

Après l'assassinat d'Abd-al-Aziz, Theodomir envoya ses am-

(1) Antonio Conde, *Historia de la dominacion de los Arabes en España*, (I parte, esp. xv). — D'après Cardenas, ce serait Turik qui aurait conquis le pays murcien (*Historia de l'Afrique et de l'Espagne sous la domination des Arabes*, Paris, 1766, t. I^{er}, p. 91 et 92).

insouciance demandée à Damas le maintien des traités conclus aux jours de la conquête. Le khalife Souleyman ibn Abd-el-Melek, successeur de Walid, non content de les renouveler, remit encore aux chrétiens une large part du tribut qu'ils payaient. On venait de lui présenter la tête d'Abd-al-Aziz, précieusement embaumée, perle tragique enchaînée dans un riche coffret. La vue du sang adoucissait ce despote mélancolique, mort de langueur à l'idée que le temps fanerait cette beauté dont il était si fier. Le commandeur des croyants avait surpris le spectre d'Azazel.

Quand mourut Théodoric, les Goths de Murcie prirent pour chef Athanagild. Sous lui perit cette ombre d'indépendance payée par tant de servitude. L'émir Housam ibn Dhiaur repartit le soir entre les musulmans d'Égypte. Athanagild s'en fut aux Asturies. Dès ce jour le flot recouvrit tout, sauf un roc, là-bas, entre l'océan et l'Océan. Au sommet, Alphonse le Catholique, debout, vêtu de fer, la croix du Christ en main. Ce rocher a revêlé l'Espagne.

Avant la chute définitive de Murcie, Abd-er-Rahman al-Ghaffki avait restitué aux chrétiens leurs églises confisquées pendant les luttes intestines de l'Islam, mais il n'osa sans merci toutes celles élevées depuis, grâce à la tolérance intéressée des musulmans. Sa justice fut d'ailleurs égale pour les deux races.

Les années passèrent, puis un grand fracas se fit sur l'Espagne des Goths, devenue terre arabe. Le défilé des khalifes Omeyyades commence; fanfares, cavalcades, cris de guerre, acclamations, splendeurs à ravir la pensée, et derrière, dans l'ombre, un peuple obscur et remuant. Cette foule a nom les Muzarabes ou Mozarabes, c'est-à-dire ceux qui vivent mêlés aux Arabes. Ils végètent, humbles et tributaires : leurs aïeux ont pris Rome avec Alarik!

Par instant, un jour de guerre civile, et ces jours sont nombreux, les vaincus se rebellent aux vainqueurs. Aucun chef musulman ne se révolte sans trouver aussitôt des chrétiens derrière lui. Mérida remue, Tolède est turbulente; on s'y bat dans les rues pour un wali contre un khalife. Les Muzarabes ont plaisir

à voir couler le sang de leurs maîtres. Aider l'ennemi à s'exterminer, n'est-ce pas encore servir le Christ et préparer la délivrance ?

Un renégat, Hashim le Fugeron, soulève Tolède contre Abd-el-Rahman II, chasse la garnison, massacre les Arabes et résiste plusieurs années (837).

Sous Mohammed I^{er}, les Tolédans, soutenus par Ordoño I^{er} de Léon, sont écrasés près du Guadalete, et huit mille têtes suspendues aux créneaux de Girdoue. Les révoltés étaient « pour la plupart mauvais musulmans, mazarabes et juifs. » Malgré sa victoire, le khalyfe se vit forcé de reconnaître leur indépendance en 838.

Pendant près de quatre-vingt ans, Tolède fut à peu près libre de la domination arabe; l'Islam tremblait devant Omar ibn Hafsoun. Vainqueur des rebelles, Abd-el-Rahman III dut venir les assiéger en personne. Il avait fait tout ravager autour de Tolède deux années entières (939). Les habitants capitulèrent et le maître entra dans la cité reconquise. Romiro II qui marchait au secours de la ville vint d'être battu par les troupes du khalyfe.

Ce n'était pas seulement la turbulence naturelle aux anciens Ibères, ces *loquaces canaux* dont parle Justin, qui poussait les vaincus à des révoltes incessantes. La persécution exaspérait encore la haine des Mazarabes, car les traités faits au temps d'Abd-el-Aziz et de Tarik, ceux qui garantissaient la liberté de conscience, s'étaient évanouis devant le caprice tout-puissant des despotes. Il faut convenir que la tentation était bien forte. Au lendemain d'une défaite en Galice ou dans les Asturies, quand un roi de Navarre, Garcia Bèguet, tombait pour Omar ibn Hafsoun au choc d'Aybar, la colère des musulmans devait se tourner contre les chrétiens soumis et venger sur eux tant de vrais croyants, morts pour Allah dans les montagnes du nord. Comment donc auraient-ils épargné les infidèles, ceux qui punissaient du pal et de la croix l'interprétation hérétique du Koran, brûlaient ou lapidaient les philosophes arabes accusés d'impiété ?

1) Gory, *Histoire des musulmans d'Espagne*, passim.

La persécution commença à Cordoue, sous Abd-el-Rahman II; elle se poursuivit avec Mohammed P.^e Les désastres de l'Islam firent augmenter encore le zèle des boursouffs. Au temps de Mohammed, la tempête détruit la flotte arabe, Hafsoun se révolte, les Asturiens emportent Salammeque, les Navarrais Pampelune, les Northmans ravagent les côtes andalouses. Allah flaccide son peuple : la lune s'obscurcit, le sol tremble, les montagnes se fendent, les îles disparaissent sous la mer, les cités s'écroulent. « Les habitants abandonnaient les villes et fuyaient vers les champs; les oiseaux sortaient de leurs nids, les bêtes fauves, épouvantées, quittaient leurs cavernes... Jamais hommes ne contemplèrent ou n'ouïrent semblables choses¹. » A ces maux se joignent la sécheresse, la famine et la peste. C'est l'heure où l'affolement saisit les nations, et l'affolement rend féroce. Sur toutes ces ruines, la voix désespérée des fakirs criait sans relâche : « Pénitence! guerre aux païens ! »

Certes, le moyen âge se complut à grandir le nombre des victimes. Les chroniqueurs et les historiens espagnols, prêtres pour la plupart, virent des fleuves de sang où ne coulait qu'un ruisseau rouge².

Aucun écrivain musulman ne parle de cette persécution. Ce silence étonne chez ceux qui glorifient les tueries d'Al-Mansour et comptent avec délices les vingt-quatre mille têtes amoncées le soir de Zalava. Peut-être méprisaient-ils trop des esclaves pour s'attarder à leurs souffrances.

Loin d'abattre la foi des Muzarabes, la menace des supplices la grandissait encore. Ils se faisaient gloire d'outrager ce que l'Islam avait de plus sacré. Un moine entre dans la mosquée, clamant : « Le règne des ciels est venu pour les fidèles, et vous, mécréants, l'enfer va vous engloutir. » On lui tranche les pieds, les mains, et puis la tête. Il mourut « soldat du Christ ». D'autres insultaient publiquement le nom du Prophète. Nul ne pensait comme le

1) Antonio Goudo, *Historia de la dominacion de los Arabes en España* (2 parts, esp. 14).

2) « Cruels atrocités, une des plus féroces et sanglantes qui jamais furent... » (Mariana, lib. VII, esp. 27).

deux platoniciens saint Clément d'Alexandrie, que la sagesse conduisit à se détacher au martyre. Fanatiques, ils le sont, et plus encore que les bourreaux. Ces torturés, sans pitié pour eux-mêmes, n'en auront aucune pour les autres. Le Crucifié les appelle à lui « par la bouche de sa blessure » ; les plaies ouvertes par le fer seront les roses de pourpre qui fleuriront en paradis.

La première année de la persécution (850), périt Persecina, prêtre de Cordoue. Il marchait au supplice, criant à la foule : « Oui, je l'ai maudit, votre prophète, et je le maudis encore. Je le maudis, cet imposteur, cet adultère, cet homme diabolique. Votre religion est celle de Satan ! Les peines de l'enfer vous attendent tous ! » Le glaive du l'exécuteur fit taire cette bouche.

L'ascète Isaac, Sancho, garde d'Abd-er-Rahman, et six moines subirent héroïquement la mort. Puis ce fut le tour de Sisénand, du diacre Paul, de Theodomir.

En face des exaltés, un parti nombreux s'était formé ; il condamnait ce rôle furieux, par minute, semblait-il, de perdre le peu de liberté dont jouissaient encore les chrétiens. Beaucoup allaient même plus loin : ils soutenaient le khalyfe. « Ces hommes-là, disaient-ils aux musulmans, ne peuvent passer pour martyrs ; leur mort n'est qu'un suicide. Des miracles, ils n'en font point. Leur chair pourrit au gibet ; nous l'avons vue, elle est pleine de vers. Le Christ, pour lequel ils prétendent mourir, ne protège pas même leurs cadavres contre la corruption. »

Bien plus, Bekafred, métropolitain de Séville, en fit enfermer quelques-uns, entre autres, saint Euloge, le plus fervent de tous. Euloge n'avait cessé d'exhorter ses coreligionnaires à périr pour la foi. Un synode catholique se réunit à Cordoue ; il condamnait ceux qui bravaient l'Islam et recherchaient la mort. Les prêtres assemblés approuvaient Abd-er-Rahman II.

Suprême amertume ! Près d'affronter le supplice, à l'heure où l'âme raidie dompte le corps qui saigne, entendre un évêque déclarer le martyre inutile et coupable, être traité d'insensé par ses propres frères, est-il au monde pire douleur ? Et cependant aucun n'a failli.

Le mauvais génie d'Abd-er-Rahman, à ce que prétendent les

chrétien, aurait été Bodo, d'origine germanique, un ancien diacre au palais de Ludwig le Pieux. Parti pour Rome en pèlerin, il vendit ses compagnons de route comme esclaves, se convertit au judaïsme et adopta le nom d'Eléazar. Réfugié parmi les musulmans d'Espagne, le renégat les excitait contre les Mazarabes. Il voulait les obliger tous à devenir juifs ou mahométans, sous peine de mort¹.

Bodo pourrait bien n'être qu'une des nombreuses incarnations du juif naïvement scélérat, ce type si cher au moyen âge, un ancêtre du Barabbas mis en scène par Mariowe.

En 852, Abd-er-Rahman mourut subitement, ce que les opprimés ne manquèrent pas d'attribuer à la colère céleste. Ils crurent voir la main de Dieu sortir du nuage pour abattre l'impie. Un jour, disaient-ils, comme le khalyfe contemplait les cadavres de ses victimes pourrissant aux fourches patibulaires, au moment où il ordonnait de brûler ces restes hideux, il s'affaissa tout à coup et rendit l'âme dans la nuit, sans pouvoir prononcer une parole.

Sous Mohammed I^{er}, la persécution continua, mais avec moins d'acharnement. Une année s'écoula sans aucun supplice. Dès son avènement, le nouveau khalyfe avait retiré leurs emplois à tous les Mazarabes; les convertis n'étaient pas exceptés. Les églises bâties depuis la conquête arabe furent renversées.

Enfin, saint Euloge lui-même, celui dont le zèle dévorant n'avait cessé de pousser ses frères au martyre, blasphéma le nom du Prophète en présence du cadi et renouvela ses outrages devant les vizirs du conseil. Le 11 mars 859, le bourreau lui tranchait la tête. Comme un eunuque l'avait frappé sur la joue, Euloge lui présenta l'autre, disant : « Frappe aussi celle-ci ! » Et l'eunuque le souffleta de nouveau.

Nombre de chrétiens périrent également durant les guerres d'Omar-ibn Hafson, cet ancien chef de bandits qui finit en Spartacus. Après une victoire d'Abdallah, un millier de prisonniers mazarabes refusèrent d'abjurer. Tous furent décapités. Un seul,

1) Flores, *Epistola synodica* (t. XI, p. 30 et suivantes).

agenouillé dans le sang, prêt à recevoir le coup fatal, faiblit, se déclara musulman, et vécut.

Les jours glorieux d'Abd-er-Rahman III virent un nouveau supplice, mille fois plus atroce que tous les autres. Lors d'une insurrection des Arabes en Biscaye, deux évêques tombèrent aux mains des infidèles, Dulcidius de Salamanque et Hermogius de Tuy. Ils furent pris dans la déroute, combattant à la tête de leurs hommes, sous le harnois, en gens de guerre.

Jusqu'à ce qu'il eût trouvé la somme exigée pour sa rançon, l'évêque Hermogius remit en otage un sien neveu, âgé de treize ans et demi, Pelage ou Pelayo. Sa jeunesse et sa beauté affolèrent la luxure d'Abd-er-Rahman. Ne pouvant triompher par promesses et douceur, il employa la force. Pendant le sommeil, Pelayo qui résistait, le frappa sur la face. La vengeance du khalife fut horrible. Il fit déchirer avec des tenailles le corps de l'esclave coupable d'avoir osé lever la main sur le commandeur des croyants. On jeta les membres arrachés dans le Guadalquivir, où des chrétiens les recueillirent secrètement et leur donnèrent la sépulture (26 juin 925).

Al-Hakkam II rendit à Ramiro III les restes de l'enfant martyr, et l'Espagne put les adorer dans un monastère de Léon¹.

Tant qu'il vécut, Abd-er-Rahman ne les avait pas même accordés à son allié Sanche le Gros. Était-ce honte ou remords ?

Ce Louis XIV de Cordoue, gorgé d'hommages et de victoires, proclamait en mourant n'avoir connu que quatorze jours de bonheur en un règne de cinquante années !

Malgré les persécutions, rafales intermittentes, les Muzarabes conservaient encore le libre exercice de leur culte. Les processions seules étaient interdites. Ils pouvaient sonner les cloches, s'assembler, tenir des synodes. Des moines croisaient dans les ruelles morosques des cavaliers farouches, vêtus de fines mailles, sur leurs chevaux en portail fleuri de têtes cueillies aux frontières, traînant derrière eux, enchaînés comme les captifs des bas-reliefs

1) Quelque Abd-er-Rahman III puisse passer pour le plus humain des khalifes, il eût été inutile à mort Argenis, la fille d'Omar ben Habbou, coupable d'être retournée à la religion chrétienne (931).

d'Assur, les vaincus, meurtris par le bois des lances et brisés par la marche, troupeau que l'on vend au marché, pour le bœuf ou pour le bœuf.

Cependant la reconquête marchait toujours, en dépit des terribles revers. L'Espagne reprenait le sol envahi, pied à pied. C'est pourquoi chaque ville porte un nom de bataille.

Or, le 25 mai 1085, le roi de Castille et Léon, Alphonse VI le Brave, fils de Ferdinand I^{er}, entra dans Tolède reconquise¹. Un long cri d'allégresse salua la victoire du Christ sur Mohammed. Ce fut pour la chrétienté tout entière comme un triomphe national. Des chevaliers français avaient franchi les Pyrénées à l'annonce de la sainte entreprise; il en était même venu d'Allemagne et d'Italie.

A peine les chrétiens occupaient-ils l'ancienne capitale de l'Espagne, que s'éleva un grave différend liturgique. Les Muzarabes, soumis tant d'années à la domination musulmane, avaient conservé le bréviaire et le missel des Goths, œuvre de saint Léandre et de saint Isidore, commencée lors du quatrième concile de Tolède, convoqué par le roi Sisenand, en 634².

Longtemps avant le règne d'Alphonse VI, l'Église avait cherché à remplacer l'office gothique par l'office romain. Sous Ordoño II, un envoyé du pape Jean X, Zanel, examina le vieux missel espagnol et le déclara hautement pur de toute hérésie. Le saint-père en rendit grâce au ciel. Rien n'y fut changé, sinon les paroles par lesquelles le prêtre consacrait le calice et l'hostie. Dans la suite, le cardinal Richard, chargé par Grégoire VII de réformer les mœurs ecclésiastiques en Espagne, fit adopter le rit romain, au concile de Burgos où siégeaient les évêques de Castille (1076).

Tolède, délivrée du joug arabe, refusa d'invoquer Dieu suivant

1) La capitulation de Tolède garantissait aux musulmans la possession de leurs biens et la liberté de leur culte, moyennant un impôt par tête. Ils conservèrent la grande mosquée et continuaient d'être jugés par les lois. C'étaient les mêmes droits que ceux accordés aux chrétiens par les conquérants arabes.

2) Voici donc le texte de l'office muzarabe, au t. III de l'Espagne agrafa, Appendix I^{re}.

hiens voisins pour un effort national et religieux. En Afrique, les Almoravides luttèrent contre une secte nouvelle, celle des Almohades. Alphonse 1^{er} d'Aragon, surnommé le Batailleur, celui que les musulmans appellaient Ibn Rademiro, avait planté la croix du Christ sur les murailles de Saragosse. Depuis longtemps déjà, les Monbahudines servaient d'espions aux Aragonais pendant leurs chevauchées en terre infidèle; ils les guidaient et les renseignaient sur l'état des villes et des forteresses. Pour exciter le Batailleur, hésitant encore à secourir le soulèvement, ils lui décrivirent les richesses de l'Andalousie : ses vergers pleins de fruits et de fleurs, la fertilité d'un sol fécondé par la culture arabe, les splendeurs de Grenade, palais, trésors, un rêve oriental, tous les biens de ce monde gagnés au service de Dieu. De plus, douze mille hommes, choisis entre les plus vaillants, se déclaraient prêts à marcher, dès qu'à la frontière apparaîtrait la bannière d'Aragon. Le peuple entier n'attendait qu'un signal. Il n'en fallait pas tant pour enflammer un guerroyeur amoureux de toute entreprise hardie. Quatre mille chevaliers jurèrent sur l'Évangile de la suivre dans les batailles, sans qu'aucun reculé pour nombreux que fût l'ennemi; les mercénaires jamais ne versaient leur dos. Ils tombaient le front tourné vers le ciel. Chacun portait la croix sur la poitrine. L'armée ne traînait après elle aucun surnis de guerre, par crainte sans doute de retarder sa marche. Les chrétiens insurgés devaient fournir l'infanterie.

Au lieu de préparer une sérieuse expédition, d'appeler à lui tout ce que l'Aragon et la Navarre possédaient de combattants, d'armer Castille et Catalogne, Alphonse le Batailleur partit de Saragosse avec ses chevaliers et leurs hommes, moins en roi qu'en coursier d'aventures. Comme le fils de Philippe, il n'emportait que l'espérance (commencement de septembre 1123).

Jusqu'au dernier moment, il avait caché le but de l'entreprise, craignant que les Morcs soumis n'avertissent leurs frères du danger.

Les chrétiens parvinrent facilement aux environs de Valence et tentèrent de s'en emparer. Repoussés par les Almoravides, ils reprirent leur course, passèrent par Alcala, s'enfonçant au cœur

des pays musulmans. Un grand nombre de Mohabidines les avaient rejoints et les guidaient à travers une terre inconnue. Devant Denia, le Batailleur ne fut pas plus heureux (31 octobre). Usés par de stériles escarmouches, les Aragonais franchirent le défilé de Xàtiva et attaquèrent Baza, une ville sans murailles. La furieuse résistance des Mores les força d'abandonner le siège. Guadix et d'autres forteresses tinrent bon. Les chrétiens, si longtemps esclaves de l'Islam, arrivaient de toutes parts. Le chef de la révolte avait nom Ibn al-Callas, un converti de la peur. Le soulèvement devenait général. Pendant un mois que le roi d'Aragon fut sous Guadix, son camp grandissait sans cesse. Qui-conque possédait un cheval et du fer s'était levé de Valence à Grenade. Chacun, croyant n'avoir plus rien à craindre, se déclarait ouvertement. Le wali d'Andalousie, Tamim ibn Yousef, qui avait commencé par faire emprisonner les Mohabidines de Grenade, eut peur et n'osa continuer. Sévir contre eux, c'était ac-croître la révolte. Alors il feignit d'ajouter foi à leurs protestations de fidélité, tout en fortifiant la ville, moins contre les Aragonais que pour maintenir les ennemis intérieurs. Une armée campait hors des murs, des renforts arrivaient d'Afrique.

Enfin, Alphonse d'Aragon apparut aux environs de Grenade (8 janvier 1226). L'incendie l'annonçait au loin. Les quatre mille de Saragosse se trouvaient cinquante mille maintenant, presque tous à cheval. Quand, penchés sur les crânes, les Mores virent cette multitude en marche, un frisson d'épouvante passa sur la cité¹.

Heureusement pour les assiégés, les Aragonais manquaient de machines, béliers, mantelets, pierriers, mangonneaux, tous ces engins faits de poutres énormes que le moyen âge dressait autour des villes. La pluie tombait sans relâche. L'armée ne subsistait

1) Ce n'était pas la première fois qu'un roi chrétien pénétra jusqu'à Grenade. Alphonse VII le Brave avait déjà planté ses tentes sur la montagne, tandis que le Calif campait dans la plaine. *Almo Ogiqur parlier prope castellan Ghomalan sumat* (*Historia Roderici Belfaz Campiduch, dévastée et pillée par Roderic, dans Le Castilla y el mas famoso Castellano*, Madrid, 1792. Appendice VI, p. 220).

que des vivres fournis par les Mouhahidines. Pas un seul jour sans combat. C'était la situation de saint Louis, le soir de Mansourah. Il fallut s'éloigner de Grenade, où les habitants chrétiens, sévèrement contents, n'osaient remuer. Le massacre planait sur eux (23 janvier).

Le Batailleur, toujours serré de près par Ténin ben Youssif, vangea cet échec en ravageant et détruisant tout ce qu'il rencontrait. Les cheikhs arabes ne pouvaient rompre ces rangs hérissés de fer, prêts à recevoir les charges de pied ferme.

A Arnisol, près de Lucena, les Almoravides tombèrent sur les chrétiens, à l'aube, si rudement qu'ils les enfermèrent et se mirent aussitôt à piller les tentes, sans songer à poursuivre la victoire. Alphonse d'Aragon tomba sur eux. Ses chevaliers dispersèrent les Mures et leur donnèrent la chasse avec acharnement. Enorme fut la tuerie, la butin sans pareil en richesse. « Les desseins de Dieu s'accomplirent, dit tristement un historien arabe, et les musulmans essayèrent une honteuse déroute ». Les vainqueurs s'emparèrent du camp abandonné (9 mars).

A partir de ce jour, les cavaliers almoravides n'osèrent plus approcher les Aragonais qui se dirigeaient vers la mer, ni les attendre au passage des monts ou des rivières. L'épouvante les tenait à distance. Ils contemplaient de loin le ravage des champs.

Comme l'armée traversait la Guadalquivir sans résistance, dans l'étrangement des rocs à pic et les grès pleins de fange : « Quelle magnifique sépulture, s'écria le roi, si quelqu'un jetait seulement de la-haut la terre sur nos têtes ! ». En effet, une poignée d'hommes aurait broyé les Aragonais sous un éboulement de pierres, ainsi que firent les Basques à Ronsevaux, les Navarrais à Roncal.

Parvenu jusqu'à la Méditerranée, près de Vélez-Málaga, en face de l'Afrique, Alphonse d'Aragon fit construire une barque, se donna le plaisir de pêcher quelques poissons dans les eaux

1) Dans Dory, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge* (N. 1^{re}, p. 551).

musulmanes et de les manger sur le rivage. C'était l'accomplissement d'un vœu chevaleresque ou le désir de laisser une action fameuse aux chroniqueurs futurs.

Ensuite, il revint vers le nord et attaqua Grenade pour la seconde fois. Des sorties nombreuses obligèrent les Aragonnais à fortifier leur camp. Il fallut se remettre en marche. Infatigable, le Batailleur passa par Guadix, et reprit sa route par Murcie et Xàtiva. Superbe retraite d'un victorieux, harcelé sans relâche, jamais entamé! Harassé, décimé par la peste et les fleches sarrazines, l'armée atteignit enfin les frontières chrétiennes. L'expédition avait duré un an et trois mois. Les quatre mille de Saragosse tinrent leur serment.

Ainsi finit cette chevauchée, faite « en prise » d'un roi chevalier qui resta à mi-chemin d'Alexandre et de Don Quichotte. Il n'en rapportait rien que la gloire d'Arnaut et celle d'avoir franchi rivières et montagnes en face de l'ennemi.

On a comparé l'héroïque aventure d'Alphonse le Batailleur à la retraite des dix mille Grecs après Cunaxa¹. Si les Aragonnais égalaient en courage et surpassaient en nombre les mercenaires hellènes, les Almoravides, tout brûlants encore des déserts dont ils venaient, laissaient bien loin derrière eux les Perses d'Artaxerxès et les montagnards carduques. Ils ne combattaient pas seulement pour la terre, comme les Assyriens, c'était la révélation divine du Prophète qu'ils défendaient, le Koran contre l'Évangile. Il est juste d'ajouter qu'une partie de la population secondait les chrétiens, tandis que les soldats de Cléarque et de Xénophon ne trouvaient partout qu'ennemis autour d'eux.

Dès que les Aragonnais eurent repassé la frontière, la rage des musulmans s'abattit sur les Moulahidines et leur fit expier les malheurs de l'Islam.

Dix mille d'entre eux avaient suivi la retraite d'Alphonse le Batailleur, devinant le sort qui les attendait.

Quant aux autres, laissés sans défense, l'Almoravide Aly ibn Youzef, qui se trouvait alors au Maroc, donna l'ordre aux walis

1) Article Alphonse le dans la *Nouvelle biographie universelle de Didot*, t. II.

de les saisir secrètement et de les disperser parmi les populations mahométanes de l'Andalousie. Sur le conseil du cadi Abou 'l-Walid ibn Rochd, le grand-père d'Averroès, les plus compromis dans le dernier soulèvement furent transportés en masse sur la terre d'Afrique, à Méquinez, à Safé. Ils vendirent leurs biens à vil prix, dans un délai fixé. Beaucoup succombèrent en route, tués par la fatigue ou par le fouet (1126). La misère, la violence, les maladies, le soleil implacable achevèrent l'œuvre de mort. Combien furent dépouillés ou massacrés en chemin! Quelle traînée de cadavres laissait derrière elle la sinistre caravane! *Multos eorum horrendis suppliciis interemerunt*, dit Orderic Vital. On se sut après, les déportations recommencèrent¹.

Ceux qui demeuraient encore à Grenade, les derniers chrétiens, périrent presque tous, en 1162, pendant la guerre d'Ibn Mar-danich, le roi de Valence et Murcie, contre le khalyfe almohade Abul-al-Moumin.

Les Monbahiliens sont bien morts. « Il n'en reste aujourd'hui qu'une petite troupe, laquelle est accoutumée depuis longtemps au mépris et à l'humiliation. Dieu veuille donner à la fin la victoire à ses serviteurs! » Ainsi parle Ibn al-Khatib².

Le porte-glaive d'Aragon, Alphonse le Batailleur, était tombé devant Fraga: nul ne put retrouver son corps sous l'amoncellement des cadavres (1134).

Depuis las Navas où succomba la puissance almohade (1212), les victoires des chrétiens refaiblissent sans cesse les Morcs vers le sud. Jayme le Conquérant prit Majorque et Valence, Ferdinand le Saint s'empara de Cordoue, la cité des khalyfes, Murcie se soumit, les musulmans perdirent Séville. La dernière invasion, celle des Beni Mérin, vint se briser au Rio Salado. Après ce grand effort, le Maroc épuisé laissa respirer l'Espagne.

1) Les juifs n'eurent pas mieux traités. Quatre mille furent égorgés par les Berbères, à Grenade (1066). Abul-al-Moumin détruisit leurs synagogues, les battit ou les supplicia (1140). La route s'agit d'embrasser la religion de Mahomet.

2) Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*, t. 3^e, p. 361.

A l'heure où l'Islam semblait ébranlé, le royaume de Grenade naquit de ses débris. Les populations chassées par les Espagnols viennent en foule chercher un refuge derrière ses frontières. Ses émirs, collatés l'un par l'autre, acharnés à s'exterminer, s'ils ont perdu l'énergie, ont gardé le sens politique, le cerveau clair. A défaut de triomphes éclatants, ils vivent de traités, promettent de payer tribut, accueillent les bannis, exploitent les guerres civiles de la Castille, sacragent l'Andalousien sous prétexte de secourir Pedro I^{er}. Les fortes races, arabes ou romaines, mettent des siècles à mourir.

D'ailleurs, l'incapacité des rois castillans protégeait Grenade. Sous la triste dynastie de Trastámara, le fratricide Enrique II lutte pendant tout un règne pour imposer son usurpation : Juan I^{er} veut saisir le Portugal et se fait battre à Aljubarrota; Enrique le Maladif, asservi par la noblesse, ne peut songer à renouveler la guerre sainte; Juan II remporte quelques victoires stérilisées par les turbulences féodales; celui qu'on surnomme l'Impuissant, Enrique IV, part avec une armée, aperçoit de loin Grenade, et s'en retourne. Il estimait avoir assez fait pour sa gloire.

Depuis que la Castille possède Murcie, l'Aragon ne peut plus conquérir en terre infidèle : il regarde vers Naples et la Sardaigne. Le Portugal n'a jamais dépassé les Algarves.

La population de Grenade est singulièrement mêlée, comme celle du Rome aux jours de la décadence. Toutes les races s'y confondent : Arabes, Berbères, nègres, Almoravides, Almohades, juifs, Italiens, trafiquants venus d'Egypte et de Syrie, seigneurs exilés de Castille. Grenade a ses esclaves qui lui fournissent les invasions aux frontières; elle a ses guerres civiles, ses émeutes, ses massacres, ses égorgements de harem.

Au temps d'Enrique III, son armée surpassa en nombre celle du Saint-Empire germanique. La levée en masse atteint cent

1) Mohammed V dévasta Jazo, Utiada (1368), Algérie (1369). Dans la seule ville d'Utiada, les Mores réduisirent en esclavage cent mille personnes. Pedro I^{er} avait rétabli Mohammed à l'étranger par Abou-Saïd, le « Roi Rouge ».

vingt-cinq mille hommes, dont cinq mille cavaliers seulement¹. Contrairement aux Arabes, les Grenadins combattent à pied. Ce sont les meilleurs archéliers du monde: Pour tuer plus sûrement, ceux de la Sierra-Navada empoisonnent la flèche avec un jus d'aconit². Durant la révolte des Morisques contre Philippe II, ils emploient encore l'arbalète, peut-être faite d'arquesbuses.

Entre Mores et Castillans, la guerre semble s'être humanisée relativement. Parmi d'innombrables ordonnances, l'émir législateur Youzef ibn Ismaïl interdit de tuer les enfants et les femmes, les vieillards, les malades et les moines, à moins qu'ils ne combattent ou ne secondent la défense. En ce cas, point de quartier, l'épée ne connaît personne. Dans toute ville prise, le chrétien qui se convertissait à l'Islam conservait ses biens. S'ils étaient pillés ou partagés déjà, il en recevait la valeur en argent.

La menace des représailles contenait parfois le fanatisme des deux religions. Ainsi, quand, en 1394, la populace égorga les juifs à Séville, à Tolède, à Cordoue, puis en Catalogne, en Aragon, partout, un chroniqueur du temps ajoute que, si l'on n'en agit point de même envers les musulmans soumis et vivant dans les cités espagnoles, on fut seulement « par crainte que les chrétiens captifs à Grenade et aux pays d'outre-mer (en Afrique) ne soient mis à mort »³.

Cependant, il en coûtait cher d'aller prêcher la religion du Christ en terre grenadine. Deux Franciscains Illuminés partirent exhorter les Mores à désertor la fin du Prophète. Ils parlaient hautement, dans les rues et sur les places où la foule s'amusait autour d'eux pour les insulter. L'émir Mohammed VI voulut les

1) Ayala, *Cronica del Rey Don Enrique III* (p. 347). L'armée de Frédéric III, venu secourir Noces qu'assiégeait Charles le Téméraire (1475), ne comptait que soixante mille hommes (*Memoires d'Olivier de La Marche*, livre II, chap. III). « Et ainsi cette armée d'Allemagne s'appressa, qui fut merveilleusement grande, et tant qu'il est presque incroyable... » (*Memoires de Commines*, livre IV, chap. II). Harault en prit de cent mille combattants (*Histoire des ducs de Bourgogne*, t. X, p. 432).

2) Bartolomé de Mendosa parle longuement des poisons, au premier livre de la *Guerre de Grenade*.

3) Ayala, *Cronica del Rey Don Enrique III* (p. 391).

réduire au silence ; rien n'y fit. Flagellés sur son ordre, les deux moines déclarèrent ne jamais renoncer à la sainte mission d'éclairer les infidèles. Il fallut leur trancher la tête. Les corps décapités furent traînés à travers la ville, au milieu des outrages. Pour la catholique Espagne, ils moururent martyrs. « On transporta à Séville et à Cordoue quelques-uns de leurs ossements, comme reliques. Les frères de l'ordre (de Saint-François) disaient qu'ils accomplissaient des miracles¹. »

Plus triste encore est le sort d'un autre Franciscain, Fray Alonso Mela. Sous le règne de Juan II, l'Eglise découvrit un foyer d'hérésie parmi les montagnards basques. Les évêques qui exerçaient alors le droit inquisitorial, sévirent contre les schismatiques. Ils en torturèrent un grand nombre et brûlèrent le reste. Leur chef, Alonso Mela, un de ces mystiques inoffensifs nommés *fraticelli*, espérant échapper au bûcher, traversa la Castille entière et vint chercher un asile à Grenade où régnait Mohammed VII (1442). Plus tard, les musulmans le firent mourir par le supplice des rochers pointus. Il est probable que Mela les engageait à traduire le Koran. « Mort digne de sa vie et de la suite qu'il avait embrassée », déclare durement Mariana². L'émir Mohammed s'ajouta au roi Juan II, comme Calvin, en héritant Servet, complète l'Inquisition.

Muzarabes ou Mouchahidines disparaissent, grâce aux massacres et aux conversions. Ce qui restait de chrétiens à Grenade, étrangers, réfugiés ou marchands pour la plupart, payaient un impôt spécial ; ils étaient assimilés aux juifs si nombreux dans les États musulmans. Rien ne remuait plus depuis les carnages et les déportations almoravides. Le vœu d'Ibn al-Khatib s'était accompli.

Les captifs eux-mêmes diminuaient. La victoire avait cessé d'alimenter les marchés. Enrique IV, arrivé devant Grenade dont il ne fit que contempler les tours, exigea la mise en liberté de six

1) Supplément à la *Cronica del Rey Don Enrique III*, année 1397 (p. 581).

2) Le même Mariana (lib. XXI, sup. xxi) reprochait à Fray Alonso mulhacaci avec lui une troupe de jeunes filles qui montraient à Grenade une existence infâme. « au milieu des barbares ».

cents prisonniers. Si l'émir Ihu Ismail ne les pouvait trouver, il s'engageait à compléter ce nombre avec des musulmans, c'est-à-dire à livrer ses propres sujets (1457).

Plus tard, un traité autorisa les chrétiens à entrer et à sortir librement de Grenade. Les Mores, de leur côté, purent voyager en Castille sans être molestés.

Si Grenade devient tolérante en sa décrépitude, ce n'est pas l'appétit qui lui manque, ce sont les dents pour mordre.

Enfin, un homme arrive, une manière de Louis XI, le destructeur de l'Islam, le fossoyeur des libertés espagnoles. La Castille le nomme Ferdinand V, l'Aragon Ferdinand II. Rude ouvrier sans scrupules, à la tâche acharné. La lutte commencée par Pelayo, c'est lui qui la termine; avec les Castilles d'Enrique IV, il fait l'Espagne de Charles-Quint. Il condense et résume l'effort des siècles, le moyen âge agonisant et la Renaissance.

Lorsque après dix années de guerre, le roi Catholique campait sous Grenade reconquise, cinq cents esclaves chrétiens vinrent en procession lui montrer leurs bras libres de fers. C'étaient les derniers.

Quant aux anciens vaincus, Ibères, *Goths*, Muzarabes, aucun ne répondit. Pour eux la délivrance avait trop tardé.

Le corps-à-corps huit fois séculaire semble fini. Il va recommencer cependant, àpre, sans quartier; suprême bataille pour le Christ ou pour Mohammed.

Aux Muzarabes persécutés succéderont les Morisques opprimés. Le glaive ne fera que passer en d'autres mains. Philippe II imitera l'Almohade Abd-el-Moumin et l'Almoravide Ibn Youzef.

LUCIEN DOLLETS.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE
DE LA
RELIGION ROMAINE

ANNÉE 1892

Les monuments les mieux conservés de l'antiquité ne sont pas toujours les mieux connus. Comme ils n'offrent pas à l'esprit l'énigme des ruines où quelques vestiges du passé ont seuls subsisté, on s' imagine aisément que le problème est résolu, ou plutôt qu'il n'y a aucun problème à résoudre. Parmi les innombrables visiteurs qui, chaque année, pénétrant au Colisée, au château Saint-Ange, ou bien au Panthéon, combien en est-il à se figurer que des questions très importantes sont soulevées à propos de chacun de ces édifices, qui attendent encore la réponse définitive, sans réplique? Pour nous en tenir au Panthéon, qui vient d'être l'objet de recherches bien dignes d'attirer l'attention, au doute-t-on, qu'après avoir été interrogé, scruté de toutes façons, au cours des siècles, surtout depuis le XVI^e, il laisse seulement aujourd'hui échapper le secret de son origine? C'est ce que nous apprend M. Eugène Guillaume, l'éminent directeur de l'Académie de France à Rome, dans un article de la *Revue des Deux-Mondes* (1^{er} août 1892, p. 562-581). Cette relation tend à faire connaître les découvertes de M. Chédanne, l'un des pensionnaires de la Villa Médicis.

L'opinion commune fait dater le Panthéon des dernières années de l'ère païenne. Agrippa, gendre d'Auguste, profitant d'un ter-

1) Cf. les périodiques suivants parus en 1892 : *Notizie degli Scavi di antichità comunicate alla R. Accademia dei Lincei*; *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*; *Mittheilungen des kaiserlich-deutschen archäologischen Instituts, römische Abteilung*.

rain libre au Champ-de-Mars, de ce marais de la Clôvrez, d'où Romulus aurait été enlevé au ciel, établit son temple en ce lieu vénéré depuis les premiers temps de Rome. C'était d'ailleurs une mesure habile que de combler le marécage et d'assainir cette partie de la ville, en y créant de vastes terrains à bâtir. Derrière le sanctuaire consacré aux divinités de la gens Julia, à Mars, à Vénus, à Jules-César, à tous les demi-dieux, à tous les héros, de qui se réclamait la fierté d'Auguste ou que la flatterie lui attribuait pour ancêtres, Agrippa fit élever une sorte de gymnase avec stue ou *laconicum* et des thermes somptueux dont il subsiste quelques pans de murs. L'œuvre d'Agrippa est attestée par l'inscription qui se lit encore au fronton de la façade : *M(arcus) Agrippa Lucii filius su(n)ctul' tectum fecit*. Le troisième consulat du gendre de l'empereur remonte à l'année 27 avant l'ère chrétienne (727 de Rome). — Un autre texte, gravé lui aussi au frontispice du monument, parle d'une restauration ordonnée par Septime Sévère, en 202. Il se peut que le travail ait été considérable et qu'il s'agisse d'une réédification; pourtant, les mots latins qu'on a employés, *actutate corruptione*, reviennent si souvent, dans les inscriptions de ce genre qu'il n'y a pas lieu, je pense, de leur attribuer ici une énergie particulière.

Après Septime Sévère, il n'est plus question nulle part de restaurations effectuées au Panthéon. Mais quelle fut sa destinée entre les dates extrêmes de 27 avant J.-C. et 203 après J.-C.? Divers témoignages nous l'apprennent : « Agrippa, dit Pline, décora le Panthéon. Diogène d'Athènes plaça sur les colonnes du temple des cariatides qui sont considérées comme des ouvrages d'un mérite rare, aussi bien que les figures posées sur la falte du monument; mais à cause de leur élévation, celles-ci sont moins admirées. » D'après Dion Cassius, l'incendie de l'année 80, sous Titus, ayant fort endommagé le Panthéon, Domitien le répara. La foudre y détermina un nouvel incendie, vingt ans plus tard, sous Trajan; et sous Hadrien, avant 126, il fut de nouveau remis en état.

Ces textes, malgré leur clarté apparente, ne laissent pas d'offrir de grandes difficultés. Pour citer seulement les plus évi-

dentes, un édifice en briques, tel que la Rotonde actuelle, n'a pu devenir la proie des flammes. Au cours des restaurations successives effectuées par les empereurs, le plan primitif a peut-être été modifié, transformé, et nous ne sommes pas certains de posséder, depuis Septime Sévère, la copie exacte du Panthéon d'Agrippa. Il est nécessaire en outre d'expliquer la suture très visible qui relie le portique à la partie ronde du temple.

Tous ceux qui ont examiné le Panthéon ne se sont pas doutés de ces objections, ou du moins n'ont pas eu la soumi d'y répondre. Bramante tira de Sainte-Marie de la Rotonde (c'est le nom que le Panthéon, devenu église chrétienne, recut de Boniface IV en 608) des inspirations pour Saint-Pierre; Raphaël, ainsi que Palladio; Jacques Sansovino, Baldassar et Salluste Peruzzi; Julien de San-Gallo, etc., en observaient avant tout l'architecture pour en déduire des théories. C'est plus tard, en particulier au xix^e siècle, que l'étude critique marchant de pair ou même se combinant avec l'étude artistique, on a senti combien notre science du Panthéon était peu précise; des architectes et des archéologues se sont appliqués à la développer depuis cent ans. M. Guillaume rend pleine justice à leur mérite. Il dit tout ce qu'ont fait dans cet ordre d'idées Piranesi, Fes, Nibby, Canina, Labrousse, Baltard, André, Brune, MM. Frédéric Adler, Lanciani, Chippiez, beaucoup d'autres encore. Cependant, en dépit de tant d'efforts, la lumière n'était pas complète, des doutes subsistaient. M. Guillaume les a résumés dans cette triple formule, que l'exposé précédent permettra de comprendre : « L'édifice est-il le fait d'une conception unique ou est-il le résultat d'une juxtaposition impliquant une date différente pour chacune des parties qui le composent? Quel était l'édifice primitif, et comment le reconstituer en complétant ce qui existe au moyen des textes? Enfin par quels artifices si excellents la rotonde et la colonnade ont-elles été bâties qu'elles sont restées debout jusqu'ici? »

Lorsqu'il entreprit son travail, M. Chédanne n'espérait sans doute pas apporter la réponse à ces questions. C'est afin de se conformer au règlement de l'Académie de France, qu'il choisit le Panthéon pour sujet de restitution, pendant sa dernière année

de séjour à Rome. Le choix était heureux. Bien servi par un esprit observateur et hardi à la fois, ses mesures prises et contrôlées avec le soin le plus minutieux. Il s'avisa, contrairement à l'opinion de Viollet-le-Duc, que la rotonde ne comportait pas un gros œuvre, une maçonnerie se suffisant à soi-même et revêtue ensuite d'une ornementation indépendante. Mais, le plan étant dressé, M. Chédanne reconnut, par la direction d'arcs encore inexactement déterminés avant lui, que la construction et le décor formaient sur le sol un tout parfaitement uni, s'ordonnaient suivant des lignes idéologiques. Après ce premier résultat et pour le confirmer, un véritable architecte devait interroger les parties hautes de l'édifice, afin de voir si l'unité du plan inférieur s'y retrouvait. M. Chédanne adopta cette méthode logique. Grâce au bon vouloir de l'administration italienne, il obtint qu'on fit restaurer certaines caissons de la coupole et pour suivre ses investigations. Bientôt apparut à la base de la coupole une série de petits arcs, « non pas inclinés comme la voûte, mais dans une direction verticale et retombant rigoureusement au moyen de piliers sur l'axe des colonnes du rez-de-chaussée. » On ignorait cette particularité. Ainsi, du même coup, on se rendit compte du lien solide qui unissait la coupole au corps de l'édifice, et les colonnes partant du sol furent reconnues indispensables à la solidité de l'ensemble. Elles passaient auparavant pour un simple décor.

Peu à peu se révélèrent d'autres faits importants : les caissons font partie de la coupole même ; ils ont porté jadis des roses de bronze ; la coupole est composée de grandes briques bien réglées et non d'un blocage léger, sans forme ; enfin ces briques dont on a retiré plusieurs, de divers côtés, offrent des estampilles de l'époque d'Hadrien. Les trois difficultés principales indiquées par M. Guillaume étaient résolues : 1^{re} tandis que le portique remonte bien au temps d'Agrippa, comme en témoigne l'inscription du fronton, la rotonde appartient à Hadrien, il y a eu juxtaposition des deux parties ; 2^e l'édifice primitif ne pouvait être, à voir le portique qui en subsiste, qu'un octostyle bâti d'après les habitudes des architectes romains, c'est-à-dire à toit plat ; 3^e enfin l'union in-

time de la construction et de la décoration, de la science et de l'art, explique la solidité et la résistance du monument.

Les choses une fois remises au point et l'œuvre d'Hadrien lui ayant été restituée, il était utile de chercher si quelques traces du temple d'Agrippa ne subsistaient pas sous le temple postérieur. M. Chédanne ne manqua pas de le faire. Des sondages pratiqués sous sa direction donnèrent, « à côté de blocs de tuf laissés en désordre, un pavage antique de marbre encore en place à plusieurs endroits », puis une aire de béton, enfin une nappe d'eau. Le pavé existe à 2^m, 13 au contre-bas du vestibule, et il est malaisé de saisir, avec une telle différence de niveau, comment on communiquait du portique dans le reste du sanctuaire.

Aussi bien, M. Chédanne ne se vante-t-il pas de tout éclaircir. Il observe, il note, il va pas à pas, et n'affirme rien qu'il n'appuie de preuves matérielles. Son métier n'est pas de lancer des conjectures spéculatives, mais de recueillir tous les témoignages que la pierre, la marbre et la brique lui fournissent, et de les grouper en un faisceau d'arguments, afin d'arriver à une restauration aussi voisine que possible de l'original. Or, en faisant ainsi l'architecte, non l'archéologue, M. Chédanne se trouve avoir déformulé le chaos où les savants erraient à l'aveugle. Des quatre textes indiqués plus haut, trois sont désormais limpides. L'inscription d'Agrippa ne concerne que le portique; Plinius, mort en 79, a décrit ce qu'il voyait, c'est-à-dire, le temple d'Agrippa; et les curiatiles sur les colonnes, les figures sur la façade, qu'on s'efforçait, sans résultat, à installer dans la rotonde, se placent, comme d'elles-mêmes dans un octostyle. Notons, d'ailleurs, que Plinius ne fait nulle part mention d'un édifice de forme ronde.

Dion Cassius, né en 155, parle sans doute du Panthéon restauré par Hadrien, ou par Septime Sévère, certainement d'un autre monument que Plinius. Les briques, lues dans la coupole, attestent bien, comme Dion Cassius, qu'Hadrien le relâtit après l'incendie.

Quelle est au juste la part de Septime Sévère dans l'œuvre définitive, telle que nous la connaissons? C'est ce qu'il ne nous est pas encore facile de déterminer.

On peut d'ailleurs ajouter d'autres raisons pour établir, s'il en est encore besoin après la découverte des briques, que la rotunde doit dater du II^e siècle. Les Romains, pauvres artistes, tenaient des Grecs et des Étrusques leurs principes d'architecture, et la coupole ne se rencontre ni en Grèce, ni en Étrurie. Supposer qu'elle serait d'invention romaine et daterait, comme on l'a prétendu, de l'époque républicaine; que, pour leurs débaîs, les constructeurs nationaux réaliseraient un chef-d'œuvre, serait un système par trop paradoxal. L'antithèse, d'autre part, est absolue entre les principes qui ont présidé à la construction de la rotunde et du vestibule réunis aujourd'hui d'une manière tout artificielle; et puisque le nom d'Agrippa est écrit sur le vestibule, l'édifice circulaire ne lui appartient pas. Il ne reste donc qu'à restituer la coupole à ceux qui en sont les véritables inventeurs, aux Orientaux. C'est de l'Asie que se serait inspiré l'auteur du Panthéon. Et cette idée cadre très bien avec ce que nous savons d'Hadrien, de ses nombreux voyages, de son amour des nouveautés artistiques, de son esprit éclectique, toujours en quête de projets grandioses.

En même temps que paraissait en France l'article de M. Guillaume, le *Bullettino romano* (p. 150-159) en publiait un autre beaucoup plus court sur le même thème. Il est de M. Lanciani, qui a certes qualité pour dire son mot dans la controverse. On lui doit en effet deux rapports sur le Panthéon et les thermes d'Agrippa¹. Et ses études spéciales, outre sa connaissance approfondie de la topographie romaine, l'avaient bien préparé à donner son avis sur les découvertes de M. Chédanne. Après avoir rappelé les doutes motivés qu'il exprimait, voilà onze ans, sur l'opinion traditionnelle concernant le Panthéon, M. Lanciani retient seulement ces deux assertions, que la rotunde est tout entière l'ouvrage d'Hadrien, et que le pavé de l'édifice antérieur est plus bas d'environ 2 mètres. Puis il les discute.

Il n'y a pas vraiment découverte, dit-il, dans le premier cas; depuis longtemps on sait que la rotunde est bâtie avec des bri-

1) *Notizie degli Scavi*, oct. 1881, août 1882.

ques du temps d'Hadrien. M. Chedanne aura simplement ajouté quelques inscriptions à celles qu'on a jusqu'ici recueillies. C'est faire bon marché d'une circonstance capitale. Dans son excellent ouvrage sur la topographie romaine, publiée en 1889, M. O. Richter signale lui aussi les briques précédentes, mais il ajoute qu'elles ont été rencontrées dans le mur extérieur, et voit dans ce fait la preuve qu'Hadrien répara le *rendement* de la rotonde¹. Les recherches de l'architecte français portent au contraire sur l'intérieur du monument. L'importance de sa trouvaille est du reste si évidente, que M. Lanciani peut aboutir aujourd'hui à cette conclusion : Hadrien ne se borna pas à restaurer la rotonde; il la reconstruisit *ab imis fundamentis*. Faut-il aller plus loin et accepter l'hypothèse d'une création de la part d'Hadrien, qui aurait remplacé un temple rectangulaire par un temple rond? L'auteur ne le croit pas. Mais sa désignation s'appuie parfois sur des arguments assez étranges. En voici quelques échantillons.

Supposons, dit-il, que l'hypothèse soit vraie. Que signifierait, dans ces conditions, l'inscription du pronaos : *M. Agrippa, Lucii pater, consul tertium fecit*. Ce serait un mensonge évident (*una patente impostura*). Voilà un bien gros mot et une bien faible objection. Puisque l'on admet que le pronaos appartenait au temple d'Agrippa, on est l'imposture à laisser l'inscription à l'endroit qu'elle occupait dès l'origine, et sur une partie de l'édifice qui date en réalité d'Agrippa? L'exemple de la basilique de Constantin, allégué par M. Lanciani, ne saurait prévaloir contre un fait si naturel.

M. Lanciani s'étonne encore de beaucoup d'autres choses. Ainsi la disparition presque totale des fondements du temple antérieur, et celui qui subsiste est du *ii*^e siècle après J.-C., lui paraît contraire aux habitudes constantes des Romains, conservateurs de parti pris en architecture. Sous les thermes de Titus, de Caracalla, de Dioclétien, sous la basilique de Constantin, on a mis au jour les substractions des édifices plus anciens. M. Lanciani a raison, et il s'ôt pu citer encore le Palatin, où l'on a re-

1) *Topographie von Rom*, p. 143.

trouvée, sous le palais impérial, une maison de l'époque républicaine. Est-ce un motif suffisant d'affirmer quoi que ce soit de ce genre à propos du Panthéon ? Hadrien voulait remplacer un édifice rectangulaire par un autre de forme ronde. Je ne vois guère qu'il pût utiliser beaucoup les fondations du premier. De toute manière, on ne prouve pas qu'un vrai Romain, comme cet empereur, eût respecté la vieille construction, en disant « les anciens n'ont jamais dépensé leur temps inutilement ».

D'ailleurs, reprend notre auteur, à quoi bon discuter plus longtemps ? La découverte du dallage souterrain est un argument péremptoire contre la thèse de M. Chédanne. Dans un temple rectangulaire, garni d'un toit, le pavé aurait une surface plane. Le nôtre, incliné d'une manière symétrique, converge vers le centre ; il doit en être ainsi dans une rotonde, pour l'écoulement de la pluie, qui tombe par l'ouverture laissée au sommet de la coupole. L'objection aurait plus de valeur que les précédentes si une grande partie des dalles avait été retrouvée. Mais, d'après M. Guillaumie, il s'agit d'« un pavage antique encore en place à plusieurs endroits ». Je ne pense pas qu'on puisse étayer là-dessus aucune conjecture, surtout si l'on tient compte des tassements inévitables dans un terrain mauvais et marécageux, exposé à des inondations fréquentes.

Une autre raison de refuser au genre d'Auguste la propriété de la rotonde se tire de la discordance entre le pronoms et la rotonde. Les lignes droites d'une part, circulaires de l'autre, n'ont aucun rapport. La construction même est toute différente. On a employé là le granit et la marbre, ici uniquement la brique. Ces divergences, M. Lanciani est trop avisé pour ne pas les reconnaître. Mais s'il les signale, c'est pour atténuer la force de la remarque. D'après lui, en effet, et il paraît avoir raison, à partir d'Hadrien, la partie ronde du monument n'était pas visible de l'extérieur. De gros murs élevés par cet empereur, en 127, masquaient les flancs ; et parant, personne ne pouvait être choqué par des lignes qu'on ne voyait pas. Admettons qu'il en fût bien ainsi ; la constatation de M. Lanciani ne prouve d'abord nullement que le temple ne soit pas d'Hadrien. Elle n'explique pas, en second lieu, comment

un artiste a pu concevoir un monument formé d'éléments si disparates. Au contraire, qu'on ait sauvé par un sentiment de respect, le plus possible du temple incendié sous Titus et sous Trajan, et qu'on ait accolé à ces restes un édifice tout différent de type et de caractère, voilà qui choque beaucoup moins. Les architectes d'Hadrien étaient assez habiles pour s'adonner complètement le portique à la rotunde, si ces deux parties avaient dû composer un tout complet. Le raccord peu adroit exécuté par eux indique, à mon sens, que l'union est purement accidentelle. Rien n'obligeait Hadrien à imiter le modèle antérieur. D'illustres exemples prouvent quelle indépendance conservaient les Romains, lorsqu'il s'agissait de rebâtir un monument ruiné. Et puisque M. Lanciani aime à raisonner par analogie, je lui citerai le temple de Capitolin, incendié au temps de Sylla, et réédifié sur un plan tout nouveau, qui répondait aux exigences du goût hellénisé.

Il resterait à examiner pourquoi le pavage antique est plus bas que le nouveau de 2 mètres. M. Lanciani déclare que les travaux en cours ne permettent aucune conjecture; et je suis de son avis. Quelque système qu'on adopte, et qu'on attribue la construction telle qu'elle est à Agrippa, ou qu'on le reconnaisse pour auteur d'un temple rectangulaire, en réservant la rotonde pour Hadrien, la difficulté reste la même. Attendons des recherches actuelles de nouvelles lumières. » En pareil cas, déclare M. Lanciani, la pique et la pioche en disent plus que cent dissertations des archéologues. »

Ce sont là des paroles prudentes. Mais c'est précisément parce qu'il a usé de la pique et de la pioche que M. Chédanne a pu aboutir là où l'archéologie ne faisait que halbutier. J'espère que M. Lanciani ne tardera pas à le reconnaître. Si dans les pages que je viens de citer, on regrette de ne pas trouver la clairvoyance ordinaire à ce savant, au moins ne devons-nous pas oublier toutes les idées justes qu'il a émises autrefois sur le même sujet. Pour moi, qui adopte comme vrais les résultats acquis par M. Chédanne, ses découvertes me semblent encore moins dignes de remarque que la façon dont il les a obtenues.

C'est par l'examen attentif, scrupuleux de l'architecture, par un travail ou quelque sorte tout matériel, mais fécondé par une vive intelligence, et sans idées préconçues d'aucun genre, qu'il s'est peu à peu rapproché du but jusqu'à l'atteindre. « Aumôn édifié, dit M. Frédéric Adler, ne peut résister à l'analyse méthodique de son organisme. Chaque monument raconte, lui-même son histoire au savant praticien qui est compétent et qui cherche et fouille. » Outre cet enseignement précieux, les recherches de M. Chédanne nous apprennent encore que la mine des découvertes n'est pas épuisée. Même aux endroits, en apparence les mieux connus, on peut espérer du nouveau avec une application persévérante. Mais, par contre, qui pourra jamais se flatter d'avoir dit le dernier mot sur une question? Aux théories de l'aspect le plus spécieux, l'avenir donne souvent un démenti.

Le Musée des Thermes de Dioclétien, ouvert, depuis peu de temps au public, a déjà rendu de grands services. Non pas que les visiteurs aient été encore bien nombreux; mais ceux-là même qui créaient et disposaient la collection, ou qui eurent le privilège de suivre ces travaux préliminaires, y ont fait d'heureuses rencontres. Les deux Musées du Capitole, resserrés dans des salles exigües, n'admettaient plus, depuis longtemps, de nouveaux dépôts. Il fallut pendant plusieurs années entasser dans des magasins les statues, bas-reliefs, inscriptions, que les dragues du Tibre ou la pioche des terrassiers mettaient sans cesse au jour. Chacun de ces objets fut bien signalé, à l'époque de la trouvaille, dans les *Notizie degli Scavi*, parfois aussi dans le *Bollettino comunale*. Mais une mention rapide ne suffit pas toujours à mettre en lumière la valeur de chaque pièce. Et comme les savants ne pouvaient guère les étudier à loisir, dans la marée montante des arrivages quotidiens, ils risquaient fort de tomber peu à peu dans l'oubli. Le récolement occasionné par la création du Musée a mis fin à ce fâcheux état de choses. Et ce fut presque une seconde exhumation le jour où on tira ces fragments de leur obscur réduit. Nous verrons plus loin que plusieurs ont servi à compléter les textes relatifs aux frères Arvales. M^{me} la comtesse Costani Lovatelli, à son tour, nous présente, dans un aimable mémoire, deux

statuettes provenant d'un magasin de la Commission municipale (*Bull. comm.*, p. 226-234).

Ce sont des marbres grecs; de style très médiocre, représentant deux personnages vêtus d'une tunique courte, du large manteau nommé *candys*, les jambes couvertes de braies, le bonnet phrygien en tête. Ils tiennent l'un, une torche droite, l'autre une torche renversée. Il n'y a pas à hésiter sur leur caractère. Nous avons là deux de ces géoïes ou ministres symboliques presque toujours figurés à côté du groupe de Mithra égorgeant le taureau. On en a proposé de nombreuses explications, et les deux torches, d'après l'opinion la plus commune, représentent l'équinoxe de printemps où le soleil paraît s'élever au-dessus de notre hémisphère, et l'équinoxe d'automne où il semble accomplir le mouvement inverse; et, tout à la fois, le jour et la nuit. Aux pieds du personnage à la torche levée se tient un coq, un chien près de l'autre. Ces animaux donnent un intérêt tout spécial à nos statuettes. En effet, on ne les rencontre jamais placés de la sorte sur les monuments mithriaques¹. Leur présence s'explique cependant sans peine. Le coq qui annonce le retour de la lumière est consacré au soleil; le chien, qui erre la nuit, est consacré à la lune. Ces symboles concordent de tous points avec celui des torches, et corroborent les idées en cours sur le culte de Mithra.

M^{me} la comtesse Lovatelli croit que nos statuettes appartiennent à quelque Mithraeum domestique, semblable à ceux qu'on a déjà rencontrés, tels celui de l'Esquilin, près de Saint-Martin des Monts, celui de la via Firenze, non loin des thermes de Dioclétien, enfin celui d'Ostin. Rappelons cependant qu'elles proviennent des fouilles exécutées en 1886 sur la pente septentrionale du Palatin, vers la via San Teodoro. Avant de rien décider sur la nature du sanctuaire qui nous occupe, il conviendrait de prouver que les salles en ruines, d'où sont sortis les deux porte-torches,

(1) Le coq est très rare sur les monuments mithriaques. Dans le *Mithraeum d'Ostie*, il est plant sur la main gauche du ministre à la torche levée. M. Franz Cumont (1. cit.) du *Recueil de travaux publiés par la Faculté de philosophie et de lettres de l'Université de Gand* signale un autre exemple du coq sur un bas-relief de la ville Dorée.

faisaient vraiment partie d'un édifice privé. On ne l'a pas démontré jusqu'ici.

Dans un mémoire consacré aux bâtiments de la préfecture urbaine, situés entre les thermes de Titus et de Trajan et le temple de Tellus, M. Lanciani est amené à rechercher l'emplacement de ce dernier édifice. Les savants romains, et M. Lanciani lui-même, le fixaient jusqu'à présent à la Torre dei Conti, sur le versant de l'Esquille qui confine au Forum. Des investigations plus minutieuses lui font assigner aujourd'hui au monument un lieu plus voisin de l'église San-Pietro in Vincoli. A tout prendre, la correction est d'importance secondaire; elle intéresse surtout les topographes qui devront modifier leurs cartes en cet endroit. Je ne l'aurais peut-être pas retenue dans ce Bulletin, si la méthode suivie par M. Lanciani ne méritait d'être mentionnée. Les lecteurs de cette *Revue* se la rappellent sans doute. M. Lamy les en a entretenus à plusieurs reprises¹. Elle consiste à dépouiller avec soin les écrits et les dessins que nous ont laissés les artistes ou les érudits de la Renaissance. Parfois ils nous représentent des ruines, aujourd'hui disparues, alors encore debout; parfois, et c'est ici le cas, ils racontent les fouilles opérées sous leurs yeux et énumèrent ce qu'elles ont produit. Ces témoignages rapprochés les uns des autres, confrontés avec les textes anciens, mis en regard des trouvailles actuelles, permettent d'éclaircir beaucoup de questions obscures. Ils sont comme des anneaux solides de la chaîne qui relie le présent à l'antiquité. Jordan, M. le commandeur J.-B. de Rossi, M. Hansen, M. Lanciani, d'autres encore, sont passés maîtres en l'art d'interroger ces vieux documents. Et dans le cas qui nous occupe, c'est par l'habile comparaison des récits de Panvini, de Pietro Ligorio, de Flaminio Vacca, de Bianchini, etc., que M. Lanciani a rectifié la position du temple de Tellus (*Bull. comm.*, p. 32-37).

Deux inscriptions de Rome commentées par M. Gatti (*Bull. comm.*, p. 57, 58 sq.) nous apportent quelques renseignements utiles à l'histoire religieuse. La première vient de l'*atrium Vestae*,

1) Cf. en particulier *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XX, 1889, p. 45 sq.

au pied du Palatin, d'où sortirent, il y a dix ans, tant de morceaux de prix. Elle ornait la base de la statue d'une Vestale maxime. Un fragment nous est seul parvenu. Il dit que l'honneur d'une statue avait été accordé à la Vestale par décret des pontifes, en récompense d'une vie pure et chaste, d'après la loi indiquée par les dieux, *juxta legem divinitus datam*. Ces mots prouvent que le vœu qui enchaînait ces vierges durant leur sacerdoce était considéré comme une prescription que la divinité imposait. Ils nous confient en même temps quelle haute idée on se faisait de leur ministère.

L'autre texte a été découvert au lieu où s'élevait la petite église de Santa-Maria in Cacabariis, entre l'ancien Ghetto et San-Carlo a' Cafinari. Il y est question d'un *pontifex Hercules*, qualifié de *rector decuriae Herculeae*. Ce prêtre orna ou répara un édifice sacré ou quelque lieu de réunion appartenant à la décurie. La mention même de cette décurie¹ et celle du pontife d'Hercule, qui paraissent ici pour la première fois, sur lesquels d'ailleurs on ne sait rien, donnent un intérêt véritable à ce petit fragment. Il ne remonte d'ailleurs pas beaucoup au delà des dernières années du paganisme, après qu'Aurélien eut institué les *pontifices Solis*, et que les anciens pontifes, pour se distinguer des nouveaux, eurent pris le nom de *pontifices majores* ou *pontifices Vestae*.

Le Tibre a fourni cette année comme d'habitude son contingent d'inscriptions, mais cette petite moisson n'est guère que le complément des découvertes signalées ici même en 1891 et 1892². Il s'agit d'abord de *cippi terminales*, analogues à ceux d'Auguste, de Trajan, d'Antonin le Pieux, que j'ai cités dans mes deux Bulletins précédents. Ils ont été datés sur la rive droite du fleuve, et se réfèrent à la *terminatio* de l'an 706 (34 av. J.-C.) due aux soins des censeurs Publius Servilius Isauricus et Marcus Valerius Messalla. On sait que ces magistrats furent les premiers à délimiter, sur les bords du Tibre, le domaine public, en il était

1) Voir C. I. L., XI, 1449, où l'on trouve une *decuria* prise des cultes Hercules somatiques.

2) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXIV, 1891, p. 61, et t. XXVI, 1892, p. 154.

interdit aux particuliers de bâtir. La formule en est brève, et telle qu'on peut l'attendre d'un texte de l'époque républicaine : *P. Sestilius, C(æ) filius, Iauricus, M. Valerius, Marc(æ) filius, M(æ)rii n(epos), tusc(ores), ex venatus c(onsulto) terminauerunt*. (Not. d. Scavi, p. 160, 233, 266, 315.)

D'autre part, on publie deux petites bases, dédiées à Esculape et revêtues d'inscriptions archaïques semblables à celle que j'ai transcrivais en 1891¹. A cette occasion, j'ai rappelé ce qu'était le célèbre sanctuaire d'Esculape de l'île San-Bartolomeo. Les nouveaux textes votifs proviennent certainement du même temple. L'endroit d'où ils ont été retirés le prouve sans conteste. On lit sur l'un d'eux le nom du dieu écrit : *Aisculopio*. Il n'avait encore paru avec cette orthographe qu'une seule fois, dans l'inscription que je viens de rappeler.

Il est à noter que le style de tous ces ex-votos à l'Esculape du Tibre rappelle une époque assez reculée. Aujourd'hui encore, il faut assigner l'une de nos bases au vi^e siècle de Rome, l'autre au début du vii^e. Il y a là plus qu'une coïncidence; on en donnerait, je crois, difficilement une explication satisfaisante (Not. d. Scavi, p. 267, 410).

L'invasion du panthéon romain primitif par les divinités étrangères, surtout aux derniers temps de la République et sous l'Empire, est un fait connu. Après les dieux helléniques, les cultes de l'Orient s'introduisirent et bientôt s'implantèrent dans la cité. Tous ne furent pas également bien reçus; au premier abord. On tint rigueur aux uns; mais on allait au devant des autres, quand l'intérêt de l'État le demandait. Ainsi en 295, une délégation fut envoyée en Asie, pour rapporter à Rome la pierre noire de Pessinunte figurant Cybèle. De même, quand ils étaient en lutte avec un ennemi puissant, les Romains, pour lui retirer toute chance de victoire, s'efforçaient de plaire à ses dieux et de les attirer chez eux. Macrobie nous a conservé le texte de ces *evocations*. C'est ce qui eut lieu, par exemple, à Carthage, pendant la seconde guerre punique. Au témoignage de Servius², la

¹ Cf. *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXIV, 1891, p. 65.

² *Caecilius ad. Am.*, XII, 911.

grande déesse punique. Tant, qu'on invoqua plus tard sous le nom de *Caelestis* ou *Iuno Caelestis*, fut détournée par des prières de continuer sa protection à la ville. On fit mieux en 146 avant J.-C., lors de la ruine définitive de cette ville; on transféra le culte de *Caelestis* à Rome. Que devint-il dès lors? on ne le savait guère jusqu'à cette année. Cinq inscriptions romaines rappellent, il est vrai, son souvenir. Son nom existe en outre une fois à Tivoli, à Milan, à Tarragone d'Espagne, sur deux textes de Karlsbourg en Transylvanie. Telles sont, pour laisser de côté les nombreuses inscriptions africaines, où la déesse est honorée, les seules indications que l'épigraphie latine nous fournit à son sujet. On en pouvait conclure jusqu'à présent que *Caelestis* n'avait guère conservé d'adorateurs à Rome. Mais voici qu'un coup de pioche heureux nous a rendu un document qui contredit du tous points une telle hypothèse. Non seulement *Caelestis* ne fut pas délaissée, mais longtemps après la chute de Carthage, dans la seconde moitié du II^e siècle de l'ère chrétienne, elle avait son temple et ses prêtresses. au lieu le plus auguste de la religion romaine. L'inscription que M. Gatti publia dans les *Notizie degli Scavi* (p. 407) est datée de 253, et on l'a découverte dans le flanc nord-ouest du Capitole, en creusant les fondations du futur monument de Victor-Emmanuel. Sur un piédestal de marbre, haut de 0^m.75, qui offre des traces d'incendie, les signatures de notre texte, Sextia Olympias et Chrestina Doreadina, avaient sans doute élevé une petite statue. Le piédestal subsiste seul avec l'inscription. Elle porte que la statue, peut-être un portrait, est érigée en l'honneur de Flavia Epicharis, prêtresse de la déesse Virgo Caelestis, épouse du prêtre Junius Hylas, femme très honorable. Sextia Olympias et Chrestina Doreadina se qualifient elles aussi tour à tour de *honorifica femina*. Et l'on est par conséquent en droit de se demander si la même épithète n'implique pas les mêmes fonctions, en un mot si nous n'avons pas à faire à trois prêtresses de *Caelestis*. On sent assez quelle serait l'importance d'un culte ainsi desservi. Le sacerdoce de Junius Hylas n'est pas indiqué; toute conjecture à cet égard manquerait de fondement. D'ailleurs ces considérations paraissent

accessoire devant le titre accolé au nom de Caelestis. On la désigne comme divinité tutélaire de la colline Tarpéienne, *praesentissimo numini loci montis Tarpei*. Singulière métamorphose! Tant qui régnait à Carthage est devenue la protectrice du Capitole. Et, quatre siècles après la victoire, on lui témoigne, semble-t-il, une gratitude sincère.

Il est probable, à vrai dire, que l'épithète remonte aux temps où la terreur des Karthaginois était encore présente; et qu'on avait cherché, en attribuant à la déesse un rôle flatteur, à l'empêcher de rendre jamais sa faveur aux ennemis abattus. La nouvelle Carthage, si florissante au III^e siècle, n'inspirait plus de crainte à la métropole. Dès lors Caelestis figure sur les médailles des Sévères; les proconsuls s'adressent à ses prêtresses pour connaître l'avenir et Ulpien la range parmi les divinités qui peuvent être instituées en qualité d'héritières, tandis qu'Elagabal la donne pour compagne à son dieu¹. L'inscription ci-dessus mentionnée est bien caractéristique de la méthode employée par les Romains dans la conquête du monde. Ils ont toujours eu assurer l'avenir et rendre leur puissance inébranlable en adoptant les dieux des nations qu'ils avaient vaincues.

Au même endroit que la base où brille le nom de Caelestis, au cours des travaux pour le monument de Victor-Emmanuel, les ouvriers ont retiré des débris une statuette de la Fortune ou de l'Abondance. Sur la plinthe se lit une courte inscription. Elle concerne un dieu dont il va peut-être falloir changer le nom, en raison même de la présente trouvaille. M. Gatti, qui nous l'annonce, rappelle qu'en 1889², sur cette même pente abrupte du Capitole, une statue de Mercure revit le jour. Le dédicant M. Forius Clarus l'offrait « au saint et invincible Sahazis » : *sancto et invicto Sahazi*. L'éditeur inféra de ce dernier mot que le dieu s'appelait Sahazis et non Sahazius. C'était peut-être se presser de conclure; et la preuve pouvait paraître faible à quelques-uns. La forme *Sahazi* n'était-elle pas imputable à l'erreur du lapicide?

¹) *Epitaph.* D. N., VII, p. 183-4; p. 204; *Capitolin.*, *Maecia*, 3; *Ulpian*, *Excerpta*, fr. XXII, 6.

²) *Cl. Notizie degli Scavi*, 1889, p. 225 et *Ann. comm.*, 1889, p. 437 sq.

Aujourd'hui la supposition de M. Gatti devient beaucoup plus probable. Le nouveau texte est ainsi conçu : « Au saint dieu Sahazis Attia Celerina a dédié (cette statuette) », *Sauzto deo Sahazis Attia Celerina dedicavit*. Il est maintenant beaucoup plus difficile de croire à une faute de rédaction; et *Sabazis* semble devoir remplacer *Sabazius*.

M. Furius Clarus et Attia Celerina présentent à Sahazis, l'un une statue de Mercure, l'autre une statuette de l'Abondance. En cela, ils suivent un usage assez commun chez les Romains. Les exemples ne sont pas rares de la statue d'un dieu offerte à un autre dieu. Mais ce qui n'a pas été rencontré jusqu'ici, c'est la mention ajoutée à l'offrande de Celerina : *per votum Pegari sacerdotis*. Les dédicants marquent fréquemment qu'ils agissent sous l'impulsion d'un dieu, pour accomplir un ordre divin reçu en songe, etc. : *ex visu, ex monitu, ex iussu numinis*. C'est au contraire le prêtre de Sahazis, Pégasus, qui a sollicité Celerina de rendre à son dieu un hommage tout spécial. Elle l'a cru dans sa naïveté, et s'est fait un titre d'honneur de son obéissance, non moins que de sa dévotion. (Not. d. Scavi, p. 344; Bull. comm., p. 364 sq.)

Depuis les fouilles de 1867-1869, auxquelles présida Henzen, et qui lui fournirent la matière de ses *Acta fratrum Arvalium*, le collège des frères Arvales est un des mieux connus de la religion romaine. Le nombre et l'importance des inscriptions exhumées, la science du commentateur avaient jeté sur la confrérie, ses rites et ses rites, une vive lumière. Mais les découvertes n'ont pas manqué depuis lors; et ces vingt-cinq dernières années ont fait surgir des textes pleins d'intérêt, un peu dans tous les quartiers de Rome; au Vatican; aux catacombes de Sainte-Agnès, sur la voie Nomentane, et de Saint-Calixte, sur la voie Appienne; sur l'Esquilin; au Ghetto; à la basilique de Saint-Valentin, sur la voie Flaminienne; à côté du palais Farnèse, au Champ-de-Mars; dans le Tibre, près de la Marmorata et du Ponte Sisto, etc. On pense bien que ces échantillons nouveaux ont suscité de nombreuses études sur la question. Pour n'en citer que deux, M. Lafaye¹ a signalé ici même en détail, les trouvailles de Saint-Va-

1) Cf. *Bulletin de l'Hist. des Religions*, t. XX, 1889, p. 40-45.

lentin et de la Marmorata, et M^{me} la comtesse Cactani Lovatelli, dans un de ces gracieux et savants mémoires, dont elle a le secret, a établi l'état de nos connaissances touchant les Arvales¹. L'année 1892 nous apporte deux travaux relatifs aux mêmes personnages. Avant de disposer au récent Musée des Thermes de Dioclétien, les inscriptions ou fragments d'inscriptions qui concernent le collège, on les a une fois de plus rapprochées, confrontées, et cette comparaison minutieuse a permis, comme je l'indiquais plus haut, de réunir des morceaux jusque-là séparés. C'est le résultat de ce jeu de patience, que M. Vaglieri nous communique. On en tirera parti pour le *Corpus* des inscriptions latines. Mais les idées admises n'en sont pas modifiées. (*Not. d. Scrit.*, p. 367-372.)

Un article de M. Hulsen nous fournit des éléments plus précieux, parce qu'il aborde des problèmes laissés jusqu'ici un peu dans l'ombre. Il est publié dans l'*Ephemera epigraphica* (vol. VIII, p. 315-330), supplément périodique au *Corpus*. C'est dire qu'il contient surtout un recueil des principaux textes parus depuis qu'Henzen écrivit ses *Acta* en 1874. Mais l'auteur a profité de l'occasion pour examiner certaines opinions relatives aux sanctuaires des Arvales. Les conclusions par lui formulées méritent qu'on s'y arrête.

Il existe au Musée de Florence un dessin de Sallustio Peruzzi qui donne, en plan par terre et en hauteur, une construction rectangulaire avec abside. Neuf statues en occupaient le fond, et des inscriptions, désignant les neuf personnages comme frères Arvales, ne laissent place à aucun doute sur l'attribution de l'édifice. Un récit de Flaminio Vacca qui relate des découvertes advenues vers le cinquième mille sur la via Campana, où se trouvait le centre religieux des Arvales, confirme les données de Peruzzi. Henzen cependant n'a voulu leur accorder aucune créance; elles n'ont pas pour lui plus de valeur que les inventions de Pirro Ligorio, le célèbre faussaire. M. Hulsen, tout au contraire, pré-

¹ *I fratelli Arvali e il loro santuario a Roma sacro sulla via Campana*, tirage de la *Nuova Antologia*, t. XXX, série 3, 1890.

tient et sur de bons arguments qu'on peut avoir pleine confiance en l'esquisse de Peruzzi; elle offre, croit-il, tous les caractères de la vérité. Le difficile est de savoir ce qu'elle représente. Le monument n'est guère antérieur à la disparition des Arvales, sans doute du temps de Gordien, voilà tout ce qu'on peut affirmer. On est divisé sur le nom à lui appliquer. Il ne peut s'agir du *Tetrastyleum* où les douze Arvales se réunissaient en un banquet magnifique, le second jour des fêtes de *Dea Dia*, au mois de mai; ni du *Cæsareum*, sorte d'héoon pour les empereurs défunts. Contre la première hypothèse, on allègue que l'édifice devait être plus beau et plus vaste que celui de Peruzzi; et contre la seconde, que le texte des inscriptions citées par Peruzzi semble désigner des personnes vivantes.

Outre ces deux monuments, le collège possédait encore un cirque, et surtout le temple de sa protectrice *Dia*. C'est l'opinion commune, défendue surtout par Henzen et M. Lanciani, que ce sanctuaire était de forme ronde. Tel n'est pas l'avis de M. Huelsen. Il objecte qu'une construction ronde de marbre épais, reposant sur un fondement en blocage recouvert de briques à l'extérieur, ne se rencontre pas sous l'Empire. Mais les raisons suivantes sont plus fortes. Toutes les inscriptions des Arvales que nous possédons sont gravées sur des plaques de marbre planes qu'il eût été fort malaisé de poser sur une surface curviligne. D'ailleurs il est certain que ces inscriptions occupaient l'intérieur du temple. Or les parois internes qui n'avaient au plus, d'après les calculs de M. Lanciani, que 63 mètres de circonférence, n'auraient pas pu mathématiquement les recevoir toutes. Il y a beaucoup plus de vraisemblance à supposer que le temple était rectangulaire. Il offrait ainsi une étendue bien plus considérable où fixer les textes commémoratifs.

Pour la troisième fois, M. Huelsen vient de publier un compte rendu des études et découvertes touchant la topographie romaine; c'est une excellente habitude que celle de réunir ainsi en un tableau rapide, et d'après une classification très nette, les derniers résultats obtenus par les savants. D'autant plus que M. Huelsen, continuateur des travaux de Jordan, ne se borne pas à citer, en

les analysant, les volumes ou articles qui traitent de Rome antique et de ses monuments; il y joint toujours son avis. Et sa compétence indiscutable, jointe à l'avantage qu'il a d'habiter Rome et de pouvoir toujours contrôler les assertions des auteurs, donne beaucoup de poids à son dire. Nous trouvons d'ailleurs résumé et critiqué dans ce recueil, plus d'un mémoire qu'il nous eût été difficile ou presque impossible de connaître sans lui. Ce n'est pas là, je pense, son moindre mérite.

La religion romaine n'a pas une place à part dans le résumé de M. Huelsser, et il ne pouvait guère en être différemment. Tout ce qui a trait aux temples, et en général aux endroits sacrés, est réparti entre les diverses régions de la ville, et mêlé à l'examen des autres questions. Mais en prenant la peine d'aller l'y chercher, on a chance de ne pas perdre son temps. Les comptes rendus de 1889 et de 1891 nous ont déjà fourni des renseignements utiles; glanons encore dans celui de 1892.

M. O. Richter, dont les publications sur Rome, en particulier dans les *Monuments d'antiquité classique* de Baumhauer, et le *Manuel* d'Iwan Mueller, ont répandu le nom, s'est occupé *Des plus anciens lieux habités par le peuple romain*¹. Il s'agit, comme bien on pense, du Palatin, et la question du *templum*, de la *Roma quadrata* et du *mundus* au possé d'elle-même. M. Huelsser a traité récemment le même sujet; les lecteurs de la *Revue* se souviennent peut-être de ses conclusions, que j'ai citées dans ce Bulletin². Elles contredisent celles de M. Richter. Ce dernier, dans un travail antérieur³, avait déclaré, avec beaucoup de raison, que les quatre côtés de la *Roma quadrata* ne devaient pas être des lignes droites. Aujourd'hui, tout au contraire, il les trace avec une rigueur toute mathématique, franchissant hauteurs et vallées, opérant, en un mot, sans plus s'inquiéter de la configuration du

1) *Beilage zum 1. Jahreshoricht des kgl. Gymnasiums zu Schönbach-Berlin*, W., — Berlin, 1901, in-8°, p. 13, et 4 plan.

2) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIV, 1901, p. 67-70. Pour ne pas répéter ici ce que j'écrivais, il y a deux ans, je prie le lecteur de se reporter à ces pages.

3) *Herzog*, XVIII, p. 118 sq.

sol, que s'il était en rase campagne. Partant de cette idée que la *Roma quadrata* avait en fait quatre angles de 90°, il trace sur le terrain un carré très net. Les angles sont marqués par l'*Arc maxima Herculis*, derrière l'église Santa-Maria in Cosmedin; l'*Arc Caeli* au sud-ouest du Cirque maxime; les *Curiae veteres* sur la pente du Caelius, entre le jardin du couvent des Saints-Jean et Paul et le Colisée; enfin le *cellum Larum* devant le temple de Faustine. Et l'auteur conclut : puisque le *mundus* (qui portait lui aussi le nom de *Roma quadrata*), était « le centre idéal de la cité », nous devons le chercher au centre de ce *templum*, c'est-à-dire dans la villa Mills, devant le sanctuaire d'Apollon.

Festus dit en effet que la « *Roma quadrata* (synonyme ici de *mundus*), où sont déposés tous les objets dont on se sert, lors de la fondation des villes, pour attirer d'heureux présages, se trouvait au Palatin devant le temple d'Apollon. » Mais il ne dit rien de plus. Or, le temple d'Apollon n'est pas sous la villa Mills. Cet emplacement était occupé par des salles du palais impérial. L'édifice consacré par Auguste au dieu, son protecteur, gît sous le couvent de San-Sebastiano. Et le *mundus* était creusé dans la direction de la *Felcia*, cette pointe avancée du Palatin, près du temple de Jupiter Stator et de la *porta Mugonia*.

Au reste, le point de départ de M. Richter n'offre aucune certitude. Et il répartit assez arbitrairement les monuments de ses quatre angles. Tacite¹ les a nommés sans prendre soin d'en indiquer la position exacte. C'est une question, par exemple, de savoir si l'*Arc maxima* se trouvait derrière Santa-Maria in Cosmedin. Les travaux de réfection de l'église, aujourd'hui en cours, qui ont donné déjà de si curieux résultats artistiques, n'ont rien appris sur l'*Arc maxima*. Il faudrait démontrer aussi que les *Curiae veteres* étaient sur le Caelius. Enfin, à l'endroit où M. Richter établit le *cellum Larum*, des fouilles ont été opérées, voici trois ans. Bien que conduites très avant sous terre, elles n'ont pas produit le moindre débris d'une chapelle des Lares. D'ailleurs vouloir mettre le *mundus* juste au milieu du *templum*,

1) Ann., XII, 24.

c'est interpréter, semble-t-il, avec trop de rigueur, ce mot de Pline, que « la ville fut tracée autour de ce point comme un cercle autour du centre. »

Il reste beaucoup plus probable que les côtés de la *Roma quadrata* ne furent pas tirés au cordeau. On dut se conformer aux dépressions et inégalités du sol; et c'est plutôt à un trapèze qu'à un carré parfait qu'elle ressemblait. La nécessité de rendre le Palatin aussi imprenable que possible suffirait à prouver que le *templum* ne devait pas s'étendre au delà des pentes de la colline. Cette raison aurait dû frapper M. Richter, qui a jadis écrit des pages si justes sur les fortifications de la vieille Rome. La théorie de M. Hulsen en nous semble meilleure que la sienne; elle ne donne pas prise du moins à des objections aussi fortes. Elle est, dira-t-on, surtout négative. Mais l'auteur nous promet, à brève échéance, une étude détaillée sur la topographie du Palatin à l'époque impériale. Et nous la connaissons assez pour être certain qu'après avoir déduit, il saura bâtir un système heureux. (*Röm. Mitt.*, p. 292-295.)

II

Bien que les explorations des nécropoles italiennes et des habitations préhistoriques ne soient pas de notre compétence, nous ne saurions nous interdire de les mentionner, lorsqu'elles peuvent fournir quelques éclaircissements sur la religion romaine proprement dite. Je viens de résumer les arguments fournis par M. Hulsen en faveur de sa thèse sur la *Roma quadrata* du Palatin. D'après lui, elle aurait rassemblé non pas à un carré, ni même à un rectangle, mais bien à un trapèze. Je vois une confirmation de cette théorie dans un article de M. Pigorini sur une terramare de la province de Parme.

Les terramares, peut-être sera-t-il bon de le rappeler, sont les habitations primitives des Italiotes. Construites sur pilotis, entourées d'un remblai et d'un fossé plein d'eau, elles constituaient

une petite cite bien close, à l'abri des coups de main. En étudiant la grande terramare de Castellazzo, dans la commune de Fontanellato (elle a plus de 19 hectares), M. Pigorini aboutit à des résultats importants. On avait déjà remarqué la forme trapézoïdale de plusieurs terramaras. Elle est fort nette à Castellazzo. Mais pourquoi un trapèze au lieu d'un carré ou d'un rectangle? La cause en est, suivant M. Pigorini, des plus simples. L'angle très niqué du trapèze divisait mieux en deux courants égaux les eaux du fossé d'entourage. On évitait ainsi que, dans aucune des branches du canal, l'eau ne demeurât stagnante. La terramare était baignée, non infectée; et le ruisseau coulait sans cesse pour se déverser dans l'exutoire ménagé à l'opposé de l'entrée. Qu'on adopte ou qu'on repousse l'explication, ce qu'on ne saurait nier, c'est la figure même de la cite. Dès lors comment ne pas croire que les premiers habitants de Rome aient eu les mêmes usages que leurs congénères d'Italie? Et, puisque la nature des lieux, au Palatin, loin de s'opposer à pareille théorie, la confirme, pourquoi ne pas donner à la *Roma quadrata* l'aspect d'un trapèze?

M. Pigorini ne craint pas d'aller plus loin encore. Il reconnaît dans le fameux pont Sublicius, confié à la garde du grand pontife et toujours réparé en bois, le pont au sud de la terramare, qui joint, par-dessus le fossé, l'arce construite à la plaine environnante. Deux nécropoles existent à l'ouest et au sud, en dehors de la terramare. Voilà, dit le servent directeur du Musée préhistorique de Rome, l'origine de cette coutume ou de cette loi, qui plus tard interdit aux Romains de brûler les cadavres ou de les enterrer à l'intérieur du *pomoerium*. Je ne crois pas, pour mon compte, ces conclusions exagérées. Tout se lie en histoire; et jamais un groupe d'hommes n'est tellement étranger à ceux qui l'entourent, qu'on ne puisse trouver entre eux des affinités plus ou moins évidentes. Y aurait-il, par hasard, exception pour les Romains? Le bon sens ne permet pas de le penser. Rome primitive n'était qu'une ville comme les autres villes italiennes. Et nous devons nous la figurer comme aussi peu civilisée, obéissant aux mêmes idées religieuses, conservant les mêmes usages. Un

heureux concours de circonstances la tira seul de cet état et lui permit de devenir, comme dit le poète, *rerum pulcherrima, Roma*. (Not. d. Scav., p. 450-451.)

M. Gatti s'est occupé de deux nouvelles inscriptions d'Ostie qu'il nous suffira de signaler en peu de mots. L'une a trait à la réfection d'un *compitum*, petit sanctuaire où les habitants d'un même quartier se réunissaient pour célébrer certaines fêtes. On sait quelle était à Rome l'importance du culte des *Lares compitales*. Il semble qu'il ait fleuri de même à Ostie. Ce sont en effet les plus hauts magistrats de la cité, et même des *duumvirs*, qui concèdent le terrain et fournissent les matériaux nécessaires à l'édification du monument.

La seconde inscription porte les noms d'Isis et de Sérapis, et vient s'ajouter à la longue série de textes, qui témoignent de développement pris à Ostie par la religion des divinités alexandrines. Rien n'est plus naturel que de voir l'Égypte importer et établir ses dieux dans une ville avec laquelle ses marchands entretenaient des relations incessantes. C'est surtout Isis qui avait des adorateurs à Ostie. Sérapis en comptait davantage à Portus, sur la rive droite du Tibre. Pourtant il existait des prêtres d'Isis dans cette dernière ville, comme aussi des fervents de Sérapis dans l'autre. On ne saurait donc s'étonner de voir les deux divinités réunies à Ostie. A défaut de notre texte, un autel connu depuis plusieurs années et dédié *sanctae Isidi et numini Sacapis sancto*, le prouverait assez. (Bull. comm., p. 370-374; cf. Not. d. Scav., p. 101 sq.)

Des restaurations en cours au grand temple de Vulcain, toujours à Ostie, ont permis à M. Borsari d'en examiner de fort près la structure. Cet édifice est intimement lié aux greniers (*horrea*) de l'autone, et forme avec eux un seul ensemble architectural. Diverses preuves, en particulier les marques des briques extraites de ces magasins, démontrent qu'ils datent, dans leur forme actuelle, de l'époque d'Hadrien. On en inférait donc avec assez de raison que le temple avait dû être restauré des fondements au faite sous le même empereur. Un texte gravé en l'honneur d'Hadrien et découvert en 1803, dans la *cella*, venait à l'appui de

l'hypothèse. M. Rosari apporte des arguments plus directs. Il résulte de ses observations que les murs de la *cella* ont été bâtis comme une partie de ceux des *horrea*; des morceaux irréguliers de tuf jaunâtre sont noyés dans une chaux fort résistante et forment un noyau, autour duquel on a disposé un revêtement de briques triangulaires. Des marques dollaires assez nombreuses proviennent aussi de ces travaux; elles remontent à l'âge d'Hadrien. De sorte qu'aujourd'hui, l'œuvre de ce prince est certaine en ce qui concerne le groupe des greniers d'abondance et du sanctuaire de Vulcain. C'est un exemple de plus de sa sollicitude pour la colonie d'Ostie, qui fut par lui, dit une inscription, conservée et augmentée, *conservata et aucta*¹. (Not. d. Scavi, p. 162 sq.)

Les fausses attributions de monuments ou les fausses dénominations de statues sont le fléau de l'archéologie. Sur de vagues indices, de prétendus savants ont jadis imposé ces appellations. Elles ont fait leur chemin, et aujourd'hui, acceptées de tous, on a grand peine à les détacher. Si l'effort est rude, le service n'en est que plus méritoire. M. Mau, qui a fait de Pompeï son domaine, et qui, tous les étés, s'y installe comme en son privé, s'attache à l'étude de tous les monuments pompéiens et rectifie, chaque fois qu'il en trouve l'occasion, les erreurs commises à leur endroit. En voici un nouvel exemple. A côté du Forum s'allonge un temple, dit de Mercure par le vulgaire. On a démontré que Mercure n'y était nullement adoré, mais bien le Génie de l'empereur Auguste. Pour être moins erronée que la précédente, cette nouvelle opinion n'est cependant pas de tous points exacte.

Sur l'autel, est représenté d'une part le sacrifice d'un taureau; c'était la coutume d'immoler cet animal au Génie du prince régnant. De l'autre côté, l'emblème impérial, une couronne de chêne entre deux branches de laurier, achève de prouver qu'on adorait bien en ce lieu le Génie de l'empereur. Mais l'examen des matériaux et du mode de construction indique pour l'édifice une date postérieure au tremblement de terre de 63 après J.-C.

¹ C. I. L., XIV, 36.

Il ne peut donc s'agir d'Auguste, mais seulement de Néron ou de Vespasien, Galba, Othon et Vitellius étant comme de justis écartés. M. Mau choisit Vespasien, Son Génie, ou peut-être le sien et celui de Titus à la fois, présidait dans ce sanctuaire. D'après notre auteur, en effet, pendant la fin du règne de Néron, entre 63 et 69, les citoyens de Pompei pensèrent plutôt à relever leurs monuments ruinés qu'à en bâlir de nouveaux. Et d'ailleurs, la couronne de chêne et le laurier qui ornent les monnaies et constructions d'Auguste ont disparu sous les princes qui lui succédèrent, pour ne reparaitre que sous Vespasien, en 74. Ce temple ne remonterait donc pas au delà des cinq dernières années de Pompei. (*Röm. Mitteil.*, p. 110 sq.)

C'est toujours un plaisir de lire M. Ferrero. Son rapport de 1890 sur les fouilles du Grand-Saint-Bernard nous avait mis en goût¹. Aussi avions-nous éprouvé une déception de ne rien rencontrer de lui dans les *Notizie* de 1891. La surprise a été d'autant plus agréable d'avoir de sa main deux relations en 1892. Avec le concours du zélé chanoine Lagon, M. Ferrero a poursuivi son exploration du *Plan de Jupiter*. Il a mis à découvert une habitation romaine, dans le voisinage du temple; ces murs ruinés sont les restes de la *mansio in summo Poenino*, indiquée dans l'*Itinéraire d'Antonin* et sur la Table de Peutinger. Les fragments d'armes qu'on en a extraits semblent attester qu'un détachement de soldats y séjourrait pour protéger le passage. Des inscriptions relatives, où la divinité du lieu est dénommée tantôt *Poeninus*, tantôt *Jupiter optimus maximus Poeninus*, ont accru la collection de l'Hospice. Des ex-voto, en particulier une lance qui décorait des lèxes de lion, deux fragments de la grande inscription placée au fronton du temple, des petits animaux en bronze, et une quantité de monnaies galloises ou romaines, dont le catalogue est établi avec soin, tels sont les principaux produits de ces recherches. Il convient de mentionner à part, tant pour sa valeur artistique, que pour l'intérêt archéologique qu'elle suscite, une statuette de bronze, haute de 0^m,29 qui représente le dieu adoré

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIV, 1891, p. 75 sqq.

sur ces hauteurs. Il est nu, la main droite baissée tenait le foudre, la gauche élevée portait le sceptre. Foudre et sceptre ont disparu, mais la statue n'a pas souffert d'autre dommage. Une barbe abondante, les cheveux touffus au-dessus du front, retomblant par derrière en boucles sur les épaules, tous les traits font reconnaître Jupiter. On avait précédemment trouvé en ces parages une autre figure du même dieu, et les travaux en cours en ont rendu encore une. Mais, à cause de leurs dimensions très minimes et de leur facture grossière, elles ne sauraient être comparées avec le beau bronze reproduit par M. Ferrero.

Une roche assez grande s'étend devant le sanctuaire de Poeninus. Sur elle, autour d'elle, gisaient éparses beaucoup de pièces gauloises ou romaines. Ce ne serait pas là, suivant l'érudit professeur de Turin, un pur effet du hasard. Les populations primitives n'avaient que des autels bien grossiers, tels que tertres ou monceaux de pierres; il a dû en être ainsi pendant longtemps, surtout aux lieux où la construction d'un édifice rencontrait des difficultés. Voilà bien le cas pour le Grand-Saint-Bernard où la neige règne pendant plus de neuf mois chaque année. Au temps d'Auguste seulement, lorsque les Romains se furent rendus maîtres de ce passage des Alpes, un temple bâti suivant les règles de l'architecture remplaça le vieil autel de rocher, sur lequel les passants déposaient une petite monnaie comme offrande; et tout ensemble Poeninus se transformait, nous l'avons vu, en Jupiter. Si cette hypothèse touchant le caractère vénérable du rocher ne s'impose pas sans réserve, du moins ne va-t-elle pas sans une certaine vraisemblance. Il en est tout autrement des remarques de M. Castelfranco sur les débris archaïques provenant des mêmes fouilles. Je signalais ces idées, dans le précédent Bulletin, au rapporteur consciencieux¹. Mais ceux qui ont pu contrôler les objets en question nous déclarent qu'il n'y aient voir que des fragments d'ustensiles de l'époque romaine. L'imagination seule les avait vieillies de cinq ou six siècles. (*Not. d. Scavi*, p. 63-77, 116-130.)

Les calendriers romains que nous possédons appartiennent

¹ *Revue de l'hist. des Religions*, t. XXV, 1892, p.

tous à une époque bien déterminée, qui commence à la réforme du calendrier par César en 709 de Rome (45 av. J.-C.), et se prolonge jusqu'au milieu du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne. Il est probable que, pour habituer les populations à la nouvelle manière de compter le temps, on avait multiplié en tous lieux sur les monuments publics les *ménologes* du récent modèle. Plus d'un particulier même, afin de se mettre au courant, dut prendre copie du type officiel, et la placer dans sa maison. Nous possédons en effet plusieurs calendriers privés, et voici que MM. Barnabei et Gatti en signalent encore un spécimen qui provient de San-Martino, près de Guisfizzolo, dans la province du Mantoue.

La pierre où il est gravé a malheureusement souffert. On n'y distingue plus que trois colonnes d'inégale largeur. La première et la seconde, à partir de la gauche, renferment les douze derniers jours de novembre et les quatorze derniers de décembre. Dans la colonne de droite, on a marqué un certain nombre de fêtes du second semestre de l'année. Devant chaque jour et devant chaque fête s'ouvre un petit trou. M. Gatti rappelle justement à ce propos l'usage romain de planter un clou, au 13 septembre de chaque année, dans le mur droit du temple de Jupiter Capitolin. C'était une manière de supputer les années. Au témoignage de Pétro, les paysans employaient pour leur compte personnel le même procédé. Et notre calendrier nous en offre une preuve de plus. On devait introduire une pointe dans ces ouvertures, et la faire descendre d'un rung chaque jour; moyen assez primitif, mais commode, de se rappeler le quantième du mois ou les fêtes déjà célébrées.

La colonne qui relate ces fêtes est pour nous la partie la plus intéressante du document. On y trouve tour à tour : au 13 juillet, la fête d'Apollon; au 23, celle de Neptune; au 13 août, celle de Diane; au 23, celle de Vulcain; au 11 décembre, celle du Septimontium; au 17, les Saturnales; au 18 la fête d'Epona. Ces solennités, sauf la dernière, sont tirées directement du calendrier romain officiel. Elles remontent d'ailleurs, notons-le avec soin, à une haute antiquité. Cela est vrai des *Neptunalia*, des *Saturnalia* et de la fête des Sept hanteurs de la Rome primitive ou *Septi-*

mentum. On en déduit logiquement que le propriétaire du calendrier devait être un Romain, puisqu'il célébrait avec tant de respect les vieilles fêtes de la cité. Il était de plus agriculteur, nous dirions aujourd'hui éleveur. Dans son ménologe en effet, simple, sans ornements comme il convient à un pauvre homme, gravé sur une pierre de mauvaise qualité, il a introduit la fête d'Epona. Cette déesse, d'origine celtique, exerçait, croyait-on, une protection spéciale sur les chevaux et les bêtes de somme. Les cochers, mulâtiers, paléfrémiers en faisaient leur protectrice. Beaucoup d'inscriptions militaires, surtout des *equites singulares*, la nomment avec respect. Le culte que lui rendait chaque année notre agriculteur porte à croire qu'il s'occupait de l'élevé des chevaux et autres animaux de trait ou de selle. Tout de même que sur d'autres calendriers rustiques la mention spéciale de Bacchus fait aussitôt penser qu'ils appartenaient à des vigneron.

En rapprochant ces diverses circonstances du lieu qui a produit notre texte et des dieux honorés par le propriétaire du calendrier, on arrive à cette conclusion que notre homme était un Romain, devenu colon entre Mantoue et Brescia. On pourrait même dire à quelle époque. Car le sixième mois de l'année, dans notre ménologe, au lieu de s'appeler *Sextilis*, est dénommé *Augustus*. Le nom de l'empereur fut donné à ce mois par le sénat en 746 de Rome (8 av. J.-C.). Le calendrier est donc postérieur à cette date, mais il ne s'en écarte pas de beaucoup. C'est en effet sous Auguste qu'une colonie composée de citoyens (*civies*), non pas seulement de vétérans, fut emmenée à Brescia. Sans doute le Romain dont nous nous occupons faisait partie de ce groupe. Mais on peut supposer qu'il ne connaît Epona et son culte, qu'une fois installé dans le nord de l'Italie. Le territoire de Brescia appartenait aux Cénomans; et ces Gaulois n'avaient pas manqué d'y introduire leur déesse préférée. Peut-être même un sanctuaire ou une chapelle d'Epona se trouvait-elle sur les terres échues au colon. Il n'aurait donc fait que succéder au culte de ses prédécesseurs, et, en vrai Romain, il aurait associé les dieux des vaincus aux dieux de sa patrie d'origine. (Not. d. Scavi, p. 7-12; Bull. comun., p. 376-384.)

L'Afrique romaine occupait une large place dans le Bulletin de 1892. Je regrette de ne pouvoir parler en détail aujourd'hui de cette terre si fertile en monuments de toute espèce. Il faut pourtant s'y résigner. Les fouilles dernières ou bien n'ont rien produit qui touche à la religion, ou bien n'ont pas encore été publiées. Je me reprocherais cependant de ne pas citer les deux *Chroniques africaines*¹ de M. Gsell. L'auteur y signale, en les analysant parfois, le plus souvent en les jugeant d'un seul mot juste, tous les travaux écrits sur l'Afrique ancienne et les travaux qui les ont d'ordinaire motivés. Ces résumés, où les matériaux de l'histoire religieuse ont tout de quoi se satisfaire, témoignent d'une science sûre et de connaissances fort étendues. On souhaiterait des tableaux de ce genre dans les différentes régions de l'archéologie romaine.

ALF. AROLDREY.

1) Extraits de la *Revue africaine*, premier semestre de 1892; *ibid.*, 1893.

DE L'ÉTAT ACTUEL

DES

ÉTUDES SUR LA MYTHOLOGIE GERMANIQUE

(Suite et fin.)

III

Quel rapport y a-t-il entre la légende héroïque et la mythologie divine? Telle est une des grosses questions qui se posent devant l'historien de la religion germanique. Les légendes de Helgi, de Sigurd, d'Atli, celles des Wölsungen et des Nibelungen, le cycle légendaire de Dietrich de Berne et d'Etzel, les légendes de Walfdietrich, de Beowulf, de Gudrun et Walhara, de Wieland le forgeron, sont-elles ou ne sont-elles pas des documents qui nous fassent connaître l'ancienne religion germanique? Les héros sont-ils des figures divines altérées, de telle sorte que l'on puisse reconstituer des dieux avec les éléments fournis par les chants héroïques? Ou bien n'ont-ils aucune valeur mythologique et faut-il seulement y chercher le souvenir de personnalités historiques et d'événements du passé? Ou bien enfin ne relèvent-ils ni de la mythologie ni de l'histoire et ne sont-ils que les créations de l'imagination poétique?

Wilhelm Grimm, on le sait, penche vers cette dernière opinion dans sa *Deutsche Heldensage* (1^{re} éd. 1829, p. 395 et suiv.). Il lui répugne d'attribuer à la légende héroïque un fond mythologique

1) Voir la livraison précédente, p. 43 à 66. — Traduction libre du original balladais, par M. Jean Bédille.

2) À côté du grand ouvrage de Müllenhoff, *Zwergens und Riesen in deutschen Heldenunge*, il y a un résumé excellent du sujet dans la *Deutsche Götter- und Heldenunge* d'Adolf Lange (1887). Voir aussi, parmi les ouvrages norvégiens : Grundtvig, *Udsigt over den Norske oldtids heroiske digtning*.

on historique. Mais son point de vue est insoutenable, quelle que soit la valeur de son ouvrage, si riche en renseignements. Lui-même, d'ailleurs, montre clairement à quel point les vicissitudes historiques des Germains du Nord et du Sud ont réagi sur les légendes des héros.

Parmi les défenseurs de leur valeur historique on peut citer Wilhelm Müller, qu'il ne faut pas confondre avec l'autre W. Müller, l'auteur de *Geschichte und System der altdeutschen Religion* (1844). Dans sa *Mythologie der deutschen Heldensage* (1885) il considère l'histoire comme le fondement de la légende. Il y a beaucoup de vrai dans cette opinion. On ne saurait nier que la légende de Dietrich renferme des reminiscences du célèbre roi des Goths, Théodoric, et que l'Atli des Eddas soit le même que le roi des Huns, Attila. M. Müller a le tort d'exagérer cette conception, comme le lui reproche M. de la Saussaye dans son *Manuel* (II, p. 316). Il ne se refuse cependant pas entièrement à reconnaître des éléments religieux mythiques dans les légendes héroïques. S'il n'en admet pas dans celle de Walther et s'il n'accepte pas l'identification de Dietrich de Berna avec Thier, il consent à comparer Siegfried et son épouse avec Freyr et Freya, il constate une ressemblance entre Hildebrand, maître d'armes de Dietrich et chef de ses troupes, et le dieu de la guerre Odhin, auquel il ramène aussi le Wate de Gudrun. N'y a-t-il pas enfin comme une concession aux partisans de la valeur mythologique dans cette déclaration de la p. 7 : « Un héros n'est pas un dieu anthropomorphe ; il est la personnification des événements les plus importants de la vie de la tribu, parfois aussi le représentant du dieu de la tribu. » Ce sont ces inconséquences qui lui ont attiré de la part du professeur Symons le reproche d'avoir écrit un livre manquant de méthode, « der Methode nach verfehlt ».

Ce dernier représente un troisième point de vue, qui est aussi celui de MM. Meyer et Mogk. Il fait place à l'histoire dans la légende, puisqu'il y reconnaît des souvenirs de la migration des peuples. Mais il n'exclut pas pour cela son caractère

(1) Article *Heldensage* dans *Paul's Grundriss*, II, 1 et suiv.

mythique ni la part de l'imagination poétique dans sa formation. L'histoire, d'après lui, fournit le point de départ; le chant épique commémoratif, sans critique ni contrôle, les événements qui se rattachent à un nom célèbre. Il s'y ajoute des représentations originaires du passé, fondées sur d'antiques conceptions de la nature, des éléments mythiques ou plus souvent encore héroïques. L'opinion de Jacob Grimm, d'après lequel les héros sont des dieux altérés, doit être modifiée en ce sens, que le mythe héroïque n'est pas sorti du mythe divin, mais que tous deux reposent sur le même fond de conceptions naturelles et se sont développés parallèlement. Ainsi, d'après le professeur Symons, *Beowulf* n'est pas une dégénérescence de *Freyr* ou de *Thiër*, mais une personnalité héroïque issue, indépendamment de ces divinités, d'une certaine notion de la nature¹; de même, la partie la plus ancienne de la légende des *Nibelungen* s'est formée du mythe de *Walsung Sigfrid*, qui n'est pas une hypostase de *Baldur* ou de *Wotan*, mais un héros solaire issu, indépendamment du mythe divin, de la contemplation du ciel rayonnant. Si l'on prétend expliquer par le mythe divin celui de *Sigfrid* et de *Brunhild*, il faut tout au moins remonter jusqu'à l'époque où les Germains adoraient *Tyr* comme dieu du ciel et *Frija* comme son épouse. *Siegfried*, en tous cas, est un héros lumineux. L'assassin du roi de Thuringe *Irminfrid*, *Iring*, dont le nom rappelle la voie lactée², est aussi un héros lumineux, proche parent de *Heimdallr*, mais n'en provenant pas. La légende de *Hilde* ou *Heddingen* contient un vieux mythe germanique: pour M. Symons comme pour M. Müllenhoff, le combat éternel, *Hjathingavig*, entre *Hethinn* et *Hogni*, au cours duquel *Hilde* réveille sans cesse les morts, n'est autre chose que la lutte éternelle entre la naissance et la mort dans la nature. Ce même mythe se retrouve dans la légende de *Walhari*, ou plutôt les deux légendes doivent leur origine à

1) Symons, 21. Pour lui, contrairement à l'opinion de M. Moeg, *Beowulf* est un héros lumineux. M. Meyer, lui aussi, y voit un « Hiltz-heros ».

2) Grimm, *D. M.*, 4^e éd., p. 297: « *Iringi* nomine quoniam la voelant lucteus radiis circumdatus usque in praesens est notatus »; *Iringes* quoniam « via lactea » *Iringes* veg = *luctuosus* uveg.

un même ordre d'idées mythiques. La légende d'*Orvendel*, très semblable à celle d'*Ulysse* sans que l'une dérive de l'autre, confirme un fond mythique : la défaite du héros maritime *Orvendel* (vieux-norrois : *aurv*, humidité, — Symons, 63) par les tempêtes d'automne, sa captivité chez les géants de glace, son retour au printemps pour chasser les prétendants de sa femme *Grœa* et reprendre le pouvoir, jusqu'à ce qu'il soit de nouveau vaincu par les géants de glace. Il y a là incontestablement un mythe fondé sur la succession des saisons : c'est l'étoile *Aurvandis-id* — arteil d'*Orvandil*, placé au ciel par Thor dans le mythe scandinave — qui annonce son retour. Ainsi la légende héroïque renferme beaucoup d'éléments mythiques des temps les plus anciens; mais les héros eux-mêmes, sur lesquels ces vieilles conceptions se concentrent, ne sont pas de pâles reflets des anciens dieux; ce sont des personnalités existant par elles-mêmes.

Les deux auteurs que nous suivons ici tout spécialement, MM. Meyer et Mogk, se placent d'une façon générale à ce même point de vue. Ils ne rangent pas la légende héroïque parmi les sources où puisse s'alimenter notre connaissance de la religion germanique, car pour eux aussi les héros ne sont pas des dieux abaissés au rang d'hommes; ils sont maints fois aussi anciens que ces dieux mêmes que l'on voudrait leur donner comme ancêtres. Héros et dieux sont probablement issus des génies supérieurs, à peu près à la même phase du développement germanique, sous cette réserve que certains dieux appartiennent déjà à l'héritage indo-germanique, comme, dans un autre domaine, l'homme et le singe paraissent être deux tiges indépendantes sortant d'un même tronc.

M. Meyer divise les héros en trois groupes : héros de l'orage : *Ingvis*, apparenté en tant que *Yngvifreyr* avec la dieu d'orage *Freyr*, *Siegfrid*, *Beowulf*, *Diatrieb*, *Walther*, *Wieland*, le héros de l'éclair; — héros de la tempête : *Orvendel*, *Hagen*, *Wate*; — héroïnes des nuages : *Hilde*.

Cette nouvelle théorie, assez révolutionnaire à première vue, modifie moins qu'on ne le pourrait croire, la valeur des légendes héroïques comme sources pour la hiérogaphie germanique.

Même en la considérant comme entièrement vraie, on constate que les éléments mythiques de la légende n'ont pas changé pour avoir été appliqués à un héros doué d'une existence individuelle et indépendante des dieux, et non à une divinité abaissée au rang de héros. Mais il y a plus : j'ai bien de la peine à me faire à cette idée que ces deux développements parallèles, des mythes divins et des légendes héroïques, soient aussi indépendants l'un de l'autre qu'on le prétend et qu'ils n'aient pas de points de contact. Il me paraît, au contraire, bien plus vraisemblable que, par exemple, entre un dieu lumineux et un héros lumineux, les traits communs ont dû être si nombreux, qu'ils doivent nécessairement avoir déteint l'un sur l'autre. Siegfried est un de ces héros lumineux; le noyau historique de sa légende nous échappe; seul son caractère mythique peut être étudié par nous; or, qui pourrait dire avec précision si dans sa nature de héros lumineux, il n'y a pas des traits empruntés à Tyr, le dieu lumineux céleste? Il y a certains héros dont on peut affirmer qu'ils sont positivement des dieux altérés. Dans Gudrun, Wate est incontestablement le dieu de la tempête, Wödan; M. Meyer le reconnaît (p. 304). Il habite « so Sturme » (*Gudrun*, 204²); il s'appelle « der alte » (223¹, 240¹, 253¹, 274¹); il a « grise locken » (353¹); on le voit « mit spehenden ougen, mit ellenbeeitem barte » (1510¹); il se connaît en médecine et « gahle sere, wie er den künie heilte » (359¹, 7).

Par réaction contre une exagération en sens contraire on va trop loin aujourd'hui dans la défiance, à l'égard des éléments mythiques conservés dans les contes et dans les légendes. Grimm, von Hahn, Max Müller, Simrock, Linnig et beaucoup d'autres considéraient les contes comme le détritus, la dernière forme, « la poussière de diamant » du mythe (Lang, *Myth, Ritual and Religion*, II, p. 236). Quand on a eu reconnu que la matière de ces contes ariens se retrouve dans le monde entier, sans qu'il puisse être question d'emprunts d'une région à l'autre, cette thèse était condamnée. Benfey, Mannhardt dans sa seconde période, Lang, etc., sont venus alors et ont tout simplement rayé les légendes populaires et les contes de la liste des sources de la mythologie germanique.

C'est là un autre extrême dont il convient également de se garder. Sans doute, nous ne sommes pas aussi riches de documents que nous ne nous l'imaginons, mais il ne faut pas nier contre toute évidence l'existence d'éléments mythiques dans les légendes et surtout dans les contes, — car le conte à cet égard fournit plus que la légende¹.

Voici M. Mogk qui se refuse à voir des restes des mythes de Wôdan dans les vieilles légendes bien connues de Barberousse dans le Kyffhäuser². Pour lui ce sont des histoires inspirées par la très ancienne croyance à la survivance des âmes dans la montagne, de même que celles du Venusberg, du Preneur de rats de Hameln, d'Audhr, l'épouse d'Olaf, bien livrée dans les terribles des calvaires (Krossholer)³, de Siegfried à Geroldseck, Charlemagne dans l'Unterberg, Holger Danske dans le Kronborg. — Rien, dit-il (p. 1000), n'a jeté plus de discrédit sur notre mythologie que des combinaisons comme celles de Barberousse, ou à proprement parler Frédéric II, avec Wôdan.

Mais ne faut-il pas quelque parti pris pour ne pas reconnaître dans la légende du Kyffhäuser un grand nombre de traits originaires de l'antique Germanie et qui nous reportent au dieu Wôdan? L'empereur est assis sous forme d'un vieillard à la longue barbe grise; il a pour compagne Holda, qui lui tend la coupe et qui nourrit les chevaux; ses chevaliers aux montures impatientes prennent part à la chasse fantastique; des corbeaux volent autour de la montagne, cette montagne de Wôdan à laquelle la légende impériale, de date bien postérieure, est indissolublement liée. La seule croyance à la survivance des âmes dans une montagne ne suffit pas à expliquer tous ces détails dont le mythe de Wôdan nous rend raison. Tel est aussi l'avis de M. Meyer (p. 243, 278, 282).

Peut-on soutenir que l'élément mythique est totalement absent

¹ Frères Grimm, *Deutsche Sagen*, profane, t. 23; Symons, p. 53.

² À signaler parmi les monographies: Richter, *Deutsches Kyffhäuserland* (1876).

³ Voir: Maurer, *Belebung des norddeutschen Stammes zum Christenthum* (1825), t. 1, p. 223qq., II, p. 89.

de cette littérature, ou qu'il est tout au moins impossible d'y puiser pour reconstituer un mythe divin, quand on y trouve un mythe comme celui du serviteur de Freyr, Skirnir, qui cherche à conquérir Gerdr en présence de son maître et qui, pour la posséder, se fraye un passage à travers un mur de flamme? Nous avons affaire ici sans aucun doute à la nature enchâinée, délivrée par le soleil.

Sigrdrifa-Brynhildr est endormie par l'épine d'Qðhin, d'après *Sigrdrifumál*, comme dans le *Hrafnagaldr* (22) la verge du géant des glaces endort les dieux et les hommes. Que le Sigurd qui délivre Brynhildr dans son château entouré de flammes soit dérivé de Freyr, ou que ce soit simplement un héros lumineux offrant avec lui beaucoup d'analogies, les deux opinions peuvent se soutenir, alors même que la première paraît beaucoup plus acceptable; mais une chose est certaine, c'est que notre conte, la Belle au bois dormant, a conservé les traits essentiels du mythe.

M. Symons signale à bon droit le rapport entre Harirôt et Hartheri de la légende des Hartungen, d'une part, et d'autre part, soit Baldr et Vali dans le mythe divin, soit le conte des « Deux frères ». J'en appelle aussi au chant de l'Edda *Thrymskviða-Hamarsheimt*, où l'on nous décrit comment Thorr se rend à Jötunheimr sous la forme de Freya pour rentrer en possession de son marteau. Il y a ici, incontestablement, un mythe du printemps. Quant Thrym, pendant le banquet, demande au dieu déguisé : « Comment une fiancée peut-elle manger autant? » (*Hamarsk.* 27) et que Loki répond : « Pendant huit nuits Freya n'a rien mangé, tant elle soupirait après Jötunheimr »; quand le géant s'exclame ensuite : « Comment se fait-il que les yeux de Freya brillent à ce point? » et que Loki lui répond encore : « Pendant huit nuits elle n'a pas goûté le sommeil, tant elle soupirait après Jötunheimr », tout lecteur songe immédiatement au Petit Chaperon rouge et à sa prétendue mère-grand, d'autant que tout l'ensemble du mythe et du conte présente de frappantes analogies. Il y aurait encore beaucoup à dire sur ce point, comme par exemple que le géant

1) Söfn et Fränkt dans les *Nibelungen*.

dans le Petit Poncet est un véritable goût de l'hiver german, etc.

Nous ne prétendons pas qu'il ne puisse pas se trouver, en dehors du domaine aryen, des contes qui présentent plus ou moins de caractères de même nature : ainsi tel conte chilien offre des parallèles du peigne empoisonné de Boule de Neige (Schneewittchen) et de Pépino d'Odin¹, si il y a beaucoup d'autres rapprochements du même genre à faire. Mais nous pensons que la ressemblance du mythe, de la légende et du conte peut, dans certains cas, être si grande et se poursuivre degré par degré d'une façon si régulière, qu'il faut considérer les uns comme les dérivés de l'autre et, par conséquent, il y a lieu de continuer à rechercher d'autres exemples de même nature. S'il convient d'être prudent et de reconnaître que dans bien des cas l'élément mythique german ne peut plus être reconnu dans les contes populaires, il n'y a pas de raison de considérer toutes les légendes et tous les contes comme des produits de l'imaginaire des poètes, sans aucun lien avec les conceptions mythiques de la nature répandues chez les anciens Germains.

IV

Passons maintenant à un autre sujet qui nous amène justement sur le terrain des mythes divins, l'entend le rapport entre le Tiwas-Ziu-Tyr et Wodan-Odin. Les résultats des recherches modernes sur ce point sont de ceux qui font le plus d'honneur à la science de la religion germanique.

Parmi les données populaires de la mythologie germanique figure l'athèse que Wodan-Odin a été, dès la plus haute antiquité, le dieu suprême des ancêtres germains et que c'était un dieu du ciel. Les hommes de science avaient confirmé cette idée. Pour ne pas parler des plus anciens, Grimm (*D. M.*, p. 445) fait de Wuotan le dieu suprême, l'être tout-puissant, pénétrant toutes choses, la puissante créatrice, formatrice. Il ne méconnaît pas la haute

1) *Folklore Journal*, III, 200 et suiv.

situation de Tyr-Ziu, mais celui-ci n'est pas le premier de tous. Mayboom, dans son *Gottdienst der Normannen*, p. 255, le nomme, avant et au-dessus de tout, dieu du ciel, personnification de l'élément air; cependant, pour lui Tyr est aussi un dieu du ciel (p. 318), celui qui jadis, dans une antiquité très reculée, a été le dieu par excellence. Ailleurs (p. 323), Tyr est la lune.

Simrock (*Deutsche Myth.*, 5^e éd., p. 167) appelle Wuotan l'esprit qui pénètre la nature entière, sans dire s'il y a ou, oui ou non, d'autres dieux semblables à lui. Plus loin (p. 275), il rappelle cependant que Tyr, le vieux dieu du ciel, s'est effacé plus tard devant Odhin. Petersen, dans sa *Nordisk mytologi*, p. 454, est du même avis; par rapport aux autres Ases, Odhin est « urhillest til sit afslæde » og genhillede », c'est-à-dire comme l'original par rapport aux reproductions. En Hollande déjà, M. Tielt (*Geschiedenis van den godsdienst*, p. 202) avait montré en Tyr un dieu suprême déchu, mais sans y insister. M. Mogk n'hésite plus à se prononcer. Il déclare nettement (ch. ix) que Tyr est l'ancien dieu du ciel germanique, d'où s'est dégagé Wōdan, dieu du vent, pour s'élever plus tard au-dessus de lui.

Dans la célèbre formule Dyau-Zeus-Jupiter-Tyr la racine commune à ces noms est *diu*, rayonner. MM. Meyer et Mogk sont d'accord sur ce point. Mais pour le reste ils diffèrent dans les conclusions qu'ils en tirent. M. Mogk en déduit que Tyr était le dieu du ciel diurne clair; M. Meyer, au contraire, prend la racine *diu* au sens de « lancer des rayons, des éclairs », en sorte que Tyr devient chez lui le nom indo-germanique général pour le dieu de l'orage, de l'éclair illuminant la nuit, de même que Thōr est le dieu de l'orage, du tonnerre. Ainsi, pour M. Meyer, le dieu primitivement unique de l'orage s'est scindé en deux divinités distinctes; pour M. Mogk, le dieu du ciel Thōr s'est divisé en un dieu de l'orage, Thōr-Donar, et un dieu de la tempête Odhin-Wōdan. Toute la distribution des matières dans les chapitres consacrés par ces messieurs aux dieux de la mythologie germanique se ressent de cette différence. M. Meyer, après quelques mots sur le culte, commence son exposé par Thōr-Donar, le dieu de l'orage, passe ensuite à Tyr-Ziu, puis à Freyr,

forme secondaire du dieu de l'orage (= Nebanform des Gewittergötter », p. 222), et à Reindallr, dieu de l'arc-en-ciel, faisait partie du groupe des dieux de l'orage; alors seulement il en arrive à Óðinn-Wóðan. M. Mogk part du Tyr; de lui se sont détachés un Tiwaz-Wodanaz, plus tard Wóðan, et un Trowaz-Thonaraz, plus tard Donar, tandis que lui-même descendait au rang de dieu de la guerre. M. Meyer, il faut l'ajouter, admet aussi que Tyr est un ancien dieu dépossédé.

Voici de quelle façon nous pouvons donc nous représenter cette histoire divine : Tyr, le dieu du ciel diurne clair, occupe ce haut rang déjà dans la période indo-germanique. L'histoire mythologique des tribus germaniques doit partir de lui. Même lorsqu'il descendit au rang de dieu de la guerre, il conserva encore une grande situation. Il n'est pas douteux, en effet, que Mars ou Atlas, chez les auteurs romains et grecs, ne soit effectivement Tiwaz; cela ressort clairement du nom que toutes les tribus germaniques ont donné au « dieu Martis » des Romains. En plein moyen âge un Islandais traduisait encore « in templo Martis » par « i Tya hofi ». En tant que Dieu de la guerre, Tyr est encore le « praecipuus decorum » des Tenctères, le « praesul decorum » des Gotis et des Hermunduraz, le Mars Thingaz des Frisons, le « regnator omnium deus » des Séons, dont Tacite mentionne le culte solennel et dont les descendants, les Souabes, s'appellent encore à l'époque chrétienne d'après lui, Gynmari, serviteurs de Zim¹. Les noms des patriarches des trois grandes amphictyonies des Ingvaeones, Hermionones et Istvaeones, mentionnés par Tacite, au second chapitre de sa *Germanie* — d'après Müllenhoff : Ingvaz = celui qui est arrivé (M. Meyer de même, p. 298); Ermenaux = celui qui est élevé (M. Meyer lit : Irmimo = celui qui paraît); Istvaz = le vénérable (M. Meyer lit : Ististo = le jeuneau) — ces noms sont tous des épithètes de Tyr, d'où il résulte que tous les peuples qu'ils désignent ont été des serviteurs de Tyr. Les Saxons également l'adoraient comme leur dieu suprême. La célèbre Irminsul des Saxons, détruite par Charlemagne, était

¹ Tacite, *Hist.*, IV, 84. *Annales*, XIII, 57; *Jordanes*, *Get.*, V — Sur Mars Thingaz voir Porys, *Abendsonne. Verhandlungen*. — Tacite, *German.*, 30.

auprès d'Eresburg. En Er, Eor, c'est-à-dire bienveillant, telle était l'épithète qu'ils donnaient à leur dieu (cfr. Meyer, p. 224). chez les Bavarois mardî se disait Erestag. Chez les Frisons, Mars Thingius est le dieu de l'assemblée populaire, tout comme Zeus, le dieu du ciel brillant, l'est pour les Grecs. Enfin il ne manque pas de preuves que les Scandinaves aussi honoraient à l'origine Tyr comme dieu suprême.

Toute cette manière de voir me paraît excellente et l'on s'étonne que M. Meyer ne s'y range pas, quoique les sources auxquelles il se réfère, le conduisent presque jusque-là. Elle est confirmée encore par l'analyse des causes qui, plus tard, privent Tyr de sa suprématie et ne lui laissent qu'une position subalterne, bien loin au-dessous d'Odin-Wodan. Ces causes sont de deux ordres. D'abord, l'antique dieu du ciel devint dieu de la guerre lorsque la guerre devint, pour les Germains, l'élément principal de leur existence. Ensuite, il bénéficia des succès des peuplades chez lesquelles il était adoré et des progrès de la civilisation empruntée par eux aux Romains.

L'épée que l'Edda, par exemple, accorde à Tyr, n'est pas autre chose que le soleil, par lequel l'antique dieu du ciel chasse l'obscurité de la nuit, et qui n'est devenu son arme qu'à l'époque où il passa de dieu suprême au rang de dieu des combats, et où sa signification naturaliste mythique s'effaça. Par conséquent, les mythes où paraît l'épée de Tiwaz-Mars sont pour nous des variantes du mythe du jour qui, dès les temps les plus anciens, a dû être le mythe principal des Indo-Germains¹. Dans cette catégorie rentrent : la légende de l'épée d'Atila; les honneurs divins rendus à l'épée par les Quades; le nom des Saxons d'après le *sax* de leur Saznôt, que M. Meyer aussi reconnaît dans le troisième membre de la formule saxonne du baptême²; l'épée de

1) A noter le parallèle très intéressant tracé par M. Mogk (p. 1935) entre Louhi et ce Louhi du Kalevala, qui n'était le dieu de la lumière Wäinämöinen.

2) L'authenticité du fragment de ce très ancien poème saxon (anne 775) où se trouvent les noms des dieux, est maintenue par M. Kögel, dans *Grundriss*, II, p. 264. — Déjà Grimm, *Deutsche Myth.*, § 42, 118 et suiv., a longuement établi ce même point de vue au sujet de l'épée de Tyr.

Freyr et celle de Hœrnaldir, dans le mythe scandinave, cette épée dont la disparition entraîne la mort de celui qui la portait, et où l'on reconnaît clairement le soleil, qui entraîne la mort du dieu du ciel aussitôt qu'il est tombé au pouvoir des puissances des ténèbres.

Ainsi, tandis que d'un côté Tyr-Ziu perdait son rang suprême, de l'autre, le culte de Wôdan s'élevait. Mais Wôdan-Odhin, à son tour, ne commença pas par être adoré d'une façon générale. Il y a longtemps que l'attention a été appelée sur ce fait, notamment déjà en 1822, dans un petit livre intitulé *Oðinn Verchring in Deutschland*, par Heinrich Leo, qui circonscrit le culte de ce dieu chez les Goths, les Lombards, les Bavarois et les Souabes, tandis qu'il ne l'admet ni chez les Alemans, ni chez les Francs, les Burgondes et les Thuringiens. Il se trompait dans cette délimitation, puisqu'il est certain que les Bavarois en furent pas adorateurs du Wôdan, que les Francs au contraire pratiquèrent son culte. Mais, dans sa pensée générale, son observation était juste : le dieu n'était pas adoré par tous les Germains uniformément. On peut considérer aujourd'hui comme démontré que c'est la Basse-Allemagne qui a été le berceau de Wôdan, M. Mogk (p. 1066) et M. Meyer (p. 334) l'établissent clairement. Dans l'Allemagne méridionale on n'en trouve aucune trace : il n'y a ni localités, ni plantes, ni astres portant son nom. Tandis que l'Allemagne centrale et septentrionale a son « Wodanesdag, Werohi, Odhinsdagr », l'Allemagne du Sud ne connaît que le « Mittaweech, Mitwoch ». Si l'on y avait connu Wôdan, on y trouverait le « Wotanestac ». Jonas de Hobbio, il est vrai, dans sa *Vita Columbanii*, montre les Alemans sacrifiant à Wôdan, mais on peut prouver qu'une partie de cette population a emprunté ce culte à ses maîtres, les Francs.

En Scandinavie non plus Odhûn ne semble avoir été la divinité suprême. C'est Thœr qui est qualifié ici de « mest dignadhr »,

U Hylfegising, 37, 53; Skirnismál, 8, 3. — Dans Hrafnagald, 23, le dieu blanc à l'épée est Hœrnaldir « æverðr brútr »; Gylf., 27 : « Hœrnaldir æverðr ær kálfr hófr ». Le Hrafnagald est l'œuvre de skaldes islandais, mais avec des éléments germaniques antérieurs.

« *419 hin allmætti* », « *frummr* », « *sterknastr* » (*Gylfag.*, 21) « 1, chez Adam de Brème (IV, 36) de « *potentissimus deorum* ». Les assemblées populaires — les *Thing* — se réunissent le Thorstag; les bijoux portent l'emblème du marteau de Thor, non de l'épée d'Odhin.

Ainsi le culte de Wôdan, également limité au nord et au sud, se trouve localisé dans le centre de l'Allemagne. Les témoignages positifs à l'appui ne manquent pas. Le *Heimskringla* (ch. iv) fait venir Odhin du pays saxon et le *Gylfaginning* implique pour lui la même origine. Dans l'Edda, la lutte bien connue entre les Ases et les Vanes n'est autre chose que le conflit entre les anciens dieux et Odhin qui s'avance du sud. Il est, de même le dieu des runes, le dieu de la culture supérieure qui introduit dans le nord les caractères issus de l'alphabet latin. Le cœur même des chants de Sigurd, c'est le pays franc; c'est là que l'histoire d'Odhin et celle des Volsungen sont le plus intimement mêlées; c'est là aussi qu'est le centre du culte de Wôdan. Les auteurs latins nous reportent aussi vers la Basse-Allemagne; le « *Mercurius maximus colunt* » de Tacite s'applique aux peuples du bassin inférieur du Rhin; or personne ne met en doute que Mercure soit Wôdan. Il en est suffisamment de preuves. Ce sont les Saxons qui emmenèrent Wôdan en Angleterre au v^e siècle, alors que leurs chefs se considéraient comme ses descendants, et, quand trois siècles plus tard Charlemagne les soumet, ils servent encore Wôdan. Dans ce même v^e siècle les Lombards l'adoraient comme dieu suprême et répandaient son culte vers le sud¹, comme le feront plus tard les Thuringiens.

Quant à sa nature, il est à l'origine, non comme le veut M. Meyer (p. 234), un géant de la tempête idéalisée, mais une des faces du dieu du ciel Tiwaz, savoir le ciel où soufflent les tempêtes, un Tiwaz-Wodanaz, comme l'indique la racine *wl* = souffler. C'est donc primitivement une épithète de Tiwaz, puis il devint un dieu à part, le dieu du vent, et au cette qualité il était déjà connu chez les peuplades que nous venons d'énumérer. Mais

(1) Paulin Beaumont, *De gentibus Longob.*, 1, 3.

lorsqu'à la suite des expéditions de César, de Drusus, de Tibère, de Britannicus, la civilisation romaine pénétra dans les pays germaniques, le dieu local du vent, Wōdan, devint le porteur de cette civilisation et s'éleva ainsi en dignité. Déjà Tacite le connaît sous cet aspect. Les Francs se placent sous sa protection, comme serviteurs de Wōdan, quand ils fondent une nouvelle confédération sur le Rhin inférieur. De chez eux il se répand chez les Saxons, en Angleterre, en Danemark, enfin, mais seulement à l'époque des Vikings, entre 800 et 1000, d'après M. Meyer, en Scandinavie.

Cette histoire du culte de Wōdan se tient si bien, elle répond si bien aux exigences de la logique comme aux données historiques sur lesquelles nous pouvons nous appuyer, qu'elle peut, ce me semble, être considérée comme acquise à la science. La transformation d'un adjectif en nom, d'une épithète de dieu en divinité indépendante, n'est pas sans analogies même chez les Germains. De même que le *Tiwaz* *lompētauz*, *Wodanax*, devient ici Wōdan, *Haldaz* est originairement un qualificatif de *Frīja* (*Frigg*); Borchard de Worms a encore conservé la forme *Frigga haldaz*. Et *Freyr* est un qualificatif de *Tyr*, vieux allemand *frō* = seigneur.

Je ne parlerai pas du développement ultérieur de la nature d'Odhin. Ses divers attributs en tant que Dieu du vent, dieu des morts, dieu de la fécondité, de la guerre, de la sagesse et de la poésie, sont suffisamment connus et les preuves à l'appui abondent. M. Meyer (p. 231) conteste qu'il soit jamais devenu dieu du ciel; M. Mogk (p. 1082) lui maintient ce caractère. En tous cas il a été chanté en cette qualité par les skaldes aux cours royales scandinaves. Le premier se prononce aussi plus nettement sur le caractère chrétien du plusieurs traits distinctifs d'Odhin l'*Alföðr*, le créateur du monde, et l'on ne saurait guère en douter malgré les réserves de M. Mogk.

Nos deux auteurs, je l'ai déjà dit, ne s'accordent pas non plus sur l'origine respective de Wōdan et de Donar. Mais leurs tracés géographiques du culte de Wōdan et leurs appréciations sur la plupart de ses caractères distinctifs concordent. Sur le chapitre Wōdan la science de la mythologie germanique a fait de grands progrès.

V

Comme je ne me suis pas proposé de présenter une appréciation complète et détaillée des deux ouvrages dont j'ai entretenu mes lecteurs, je puis me borner à quelques observations sur les chapitres relatifs à Donar-Thór. La naïveté de la foi populaire se manifeste bien clairement en lui. Dès les temps primitifs, communs à toutes les peuplades germaniques, il s'est séparé de Tyr, en tant que Tiwar-Thonaraz, dieu du tonnerre (Thunaraz, tonare, tonitru, *tonax*) et il s'est élevé au rang de divinité spéciale. C'est en Norvège surtout qu'il est adoré comme dieu du pays, comme dieu bienfaisant du tonnerre, ami des hommes, ennemi des géants avec lesquels il est en lutte perpétuelle, dieu de l'agriculture et de la vie de famille, dieu populaire universellement honoré « au culte duquel le paysan norvégien était attaché comme au morceau de terre sur lequel s'élevait sa maison » (Mogk, p. 1089). Son image est taillée dans le dossier des chaises ou à la proue des navires; dans les banquets la première coupe lui est consacrée; un feu sacré brûle pour lui dans le foyer. Pour se rendre compte à quel point le culte de Thorr était enraciné en Norvège, il faut lire les récits de la conversion des Norrois au christianisme. On y trouve des preuves vraiment touchantes de fidélité au dieu, « à mon seigneur Thorr, dont j'ai éprouvé l'assistance dans toutes mes détresses, c'est pourquoi il ne m'est pas permis de renier son amitié, tant qu'il me conserve sa fidélité ».

Cependant son culte se retrouve aussi dans les contrées de l'Allemagne du Sud. Il y a son jour : Donarstag, Donresdach, Thundersay, Thunoresdag. Saint Boniface abat auprès de Geismar le chêne qui lui est consacré. D'une façon générale aucun

1) Haugdr, dans *Olafsen's Freggenumar*, 150.

En dehors de l'ouvrage classique de Konrad Maurer, *Bekehrung der norwegischen Stämme zum Christenthum* (1855-6), je signale ici une excellente contribution à l'histoire de la Mission norvégienne de son Landwehr : De sage von Thorwald Kallmann den Herwilde (1893).

autre dieu n'a laissé de traces plus profondes dans la mythologie et le culte germaniques. De nos jours encore le folklore en a conservé de nombreux souvenirs¹.

Je dois me borner à signaler rapidement, parmi beaucoup d'autres sujets qui mériteraient d'être traités à part, les notices très intéressantes consacrées par nos deux auteurs à Njördhr et Nerthus (Meyer, p. 223, 265, 288; Mogk, p. 1038). Ils sont d'accord pour reconnaître la corrélation de ces deux divinités et leur démonstration² est péremptoire. Le pendant féminin de Njördhr ne peut être que la Nerthus allemande. Quand Freyr et Freyja sont appelés enfants de Njördhr et de sa sœur, cette sœur ne peut être que Nerthus. La fête de cette dernière, décrite par Tacite dans le célèbre xi^e chapitre de la *Germania*, est parallèle à la fête de Freyr à Upsala. La Nerthus des Suèves présente donc le même caractère que le groupe divin des Vanir qui, dans les campagnes d'Upsala, devinrent des dieux de la navigation, de l'agriculture, de l'élevage du bétail et aussi de l'amour. Toutefois, quand M. Mogk (p. 223) attribue à Freyr et à son groupe primitivement la nature d'êtres bienveillants, il est difficile de concilier cette thèse avec le fait que cette divinité ne fut à l'origine qu'une épithète de Tyr³.

Il m'est agréable de constater que M. Mogk s'accorde avec moi pour attribuer à la déesse Hilda un caractère nettement chthonien, et que sa description des diverses faces de cette divinité, comme celle de M. Meyer, ne diffère pas de celle que j'ai essayé de retracer il y a quelques années⁴. Il importe de noter

1) Cf. Meyer, p. 206. Parmi les monographies sur Thörs, il faut mettre à part celle de L. Ulland : *Der Mythos von Thörs* (1930).

2) M. Meyer, p. 225 et 249, mentionne bien les sources que Saxo Grammaticus, malgré son optimisme, peut rendre pour la reconstitution du mythe de Freyr.

3) M. L. Knappert a publié en 1867, chez Gersten, à Amsterdam, une thèse de doctorat intitulée : *De heidenschen van de wettenschap van het Folklore naar de goddienstgechiedenis*, où il a particulièrement étudié les mythes de Hilda. Voir *Revue*, t. XVII, p. 245.

4) M. Mogk explique également ailleurs (p. 1005 et suiv.) l'interprétation de la mythologie de dieu Forseti que M. Knappert a proposée dans le *Theologisk Tijdschrift* de 1827, p. 459 et suiv. [Note du traducteur].

que l'aire de son culte s'étend beaucoup plus loin que ne l'admettaient les anciens mythologues, y compris Grimm; elle couvre presque toute l'Allemagne. M. Meyer, au contraire, conteste le caractère chthonien de Holda. Il ne veut pas que ce soit une déesse de la terre. S'il reconnaît en elle, de même que M. Mogk, la Frîja-Frigg germanique, il prétend en faire une déesse des nuages, dont la demeure est seulement quelquefois transportée sur terre (p. 276). Il accorde bien que, comme puissance fécondante de la terre, « elle ait pu devenir une sorte de divinité tellurienne » (p. 287); il va même jusqu'à démentir l'hypothèse qu'il a pu y avoir une « Sprossform » de divinité des nuages fécondant la terre (p. 294); mais ces concessions ne lui paraissent pas entamer sa thèse. Pour lui il n'y a pas de divinité tellurienne dans la mythologie germanique; même la Terra mater, la Northus, de Tacite n'est pas une déesse de la terre, mais une déesse des nuages fécondant la terre. Cette conception se rattache à l'une de ses doctrines fondamentales, savoir que les puissances de la nature qui ont inspiré les croyances indo-germaniques aux dieux, sont celles de l'orage, de la tempête et des nuages. C'est pour la même raison, nous l'avons vu, qu'il ne peut pas accepter l'idée de M. Mogk que Tiwaz ait été, à l'origine, un dieu du ciel et une divinité-source d'où d'autres se sont détachées¹. Mais, si grande que soit l'importance de ces forces naturelles dans la genèse de la mythologie indo-germanique, elle ne saurait nous faire méconnaître l'existence positive de divinités chthoniennes telles que Perséphoné, Hadès, Hécate, Ullr, et la place considérable occupée par elles. La grande erreur du travail de Mannhardt sur Holda², c'est justement de l'avoir envisagée exclusivement comme déesse des nuages.

Hélas! l'explication des mythes sera probablement toujours pleine de dangers. On comprend qu'elle ait aux yeux des mythologues une importance capitale, mais les controverses des doc-

¹ Il est à regretter que M. Meyer ne songe ni en aucune façon à une sorte d'ésotérisme, à la façon de P. Assolant, dans son *Indogermanische Religion* (1875-1877).

² *Germanische Mythenz*, (1867), p. 242 et suiv.

nières années ont suffisamment fait éclater les profondes divergences qui les séparent. Combien ne se sent-on pas porté à la prudence, quand on voit un homme aussi réservé que Meynham, dans son *Gedächtnis der Noormannen*, assimiler le vaisseau *Naglfar*, construit avec les ongles des morts, « au roi de l'hiver, arrivant dans un vaisseau de neige, dont les innombrables et légers flocons blancs sont comparés aux ongles des morts détachés au cours des siècles » ! Que dire encore de son explication du soubier de Vidar dans la bouche de Fenrir ? Il n'y voit rien moins que la racine des taillis avec ses épaisses mottes de terre, qui assainit le terrain marécageux des tourbières, en absorbant les miasmes qui s'en dégagent ! Qui se serait jamais douté que ces ingénieuses pensées fussent exprimées dans le mythe de Ragnarok ?

Dans l'état quelque peu anarchique de la science des origines mythologiques, personne ne sera surpris d'apprendre que nos deux auteurs ne s'entendent pas entièrement sur ces questions délicates. Böowulf est un génie aquatique pour M. Mogk ; un génie de l'éclair pour M. Meyer ; pour le premier Grandel aussi est aquatique, pour le second il représente la tempête du printemps. Ici Aegir est la surface calme de la mer ; M. Meyer hésite entre le caractère primitif de divinité des nuages et le caractère postérieur de divinité maritime. Il fait de Mimir le « génie des boues fusionné avec le Saint-Esprit », tandis que M. Mogk le prend pour un géant des eaux, pour une personnification de la pensée. L'œil d'Odin dans la source de Mimir est le soleil disparaissant dans la mer. Pour M. Mogk, Heimdall, le fils des neuf filles de Hiel-Aegir et de Rân ou des déesses des vagues, les Néréides, n'est pas l'arc-en-ciel, mais une hypostase poétique du dieu du ciel, le jour naissant à l'horizon ; M. Meyer, au contraire, le range parmi les divinités de l'orage en sa qualité de dieu de l'arc-en-ciel. Celui-ci fait de Freyr le dieu « de fin d'orage, bienveillant et fécondant, représentant la transition de la pluie douce au beau temps avec le soleil ». Chez M. Mogk, Freyr est dieu du ciel et du soleil ; Skirmir, son serviteur, est le faiseur de lumière ; Gardr est la nature enchaînée délivrée par le soleil ; les cadeaux qu'elle reçoit sont des symboles solaires ; Skidbladnir est le

nuage, dissipé par le soleil. Loki est l'éclair d'après M. Meyer; d'après M. Mogk, celui qui met fin à la joie et à la douleur, donc à la fois ennemi et ami des dieux, et, dans ses relations avec Thder, la puissance de la nuit d'hiver qui met un terme à son activité. Le même auteur voit l'origine des elfes dans la croyance à la survivance des âmes, tandis que M. Meyer y voit des personifications de phénomènes naturels. Toutefois le premier les appelle, un peu plus loin, les forces élémentaires de la nature agissant sans bruit, et le second parle des âmes des morts, errant pendant la tempête, confondues avec les elfes. M. Mogk se représente qu'ils n'interviennent pas dans la vie humaine au même degré que les esprits; M. Meyer veut que les elfes aient affaire aux hommes, les géants aux dieux.

Ces incertitudes dans la définition des elfes montrent bien que, pour être en étroite relation avec le culte des esprits, leur rapport avec les puissances de la nature n'en doit pas moins être maintenu, sans que la ligne de démarcation puisse être bien rigoureusement établie. Quelque part que l'on fasse à l'animisme chez les Germains, il est impossible de nier que les phénomènes naturels aient joué un rôle important dans la formation de leurs mythes. Les traits essentiels de leur mythologie ne peuvent pas être compris, à moins que l'on n'ait l'œil ouvert sur les montagnes, les forêts, les kroullards, les mers et les champs de glace du monde germanique, soit septentrional, soit méridional, et que l'on ne prête l'oreille aux hurlements de ses tempêtes et aux éclats de son tonnerre. M. Meyer se prononce plus expressément à cet égard que M. Mogk; il est mythologue naturaliste encore dans le genre de Maunhardt dans sa première période. Il rappelle particulièrement l'illustre mythologue, quand il parle des arbres célestes, des sources célestes, des trésors dans les nuages, des nuages considérés comme l'origine de presque toutes choses (p. 86, 88, 91, 153). Ainsi, pour lui, les trois Nornes doivent leur origine aux nuages blancs, gris et noirs (p. 158); leur demeure montre bien qu'elles étaient primitivement des nuages. Voilà maintenant ce que ces mêmes êtres deviennent chez M. Mogk (p. 1024) : les Nornes, de même que d'autres esprits, demeurent

dans les nuages; elles sont trois par dédoublement de la Norme unique, Urdhr, qui avait des fonctions de trois genres différents; celle-ci, à son tour, s'est dégagée, en tant que *urdhr* par excellence, de la masse des ames qui régissent le destin, des *urdhr grimmar*, c'est-à-dire des Normes grondantes.

Voilà bien des divergences! Il ne faudrait pas en exagérer la portée. Il y en a beaucoup qu'il est possible de réduire les unes aux autres. En outre, la signification et le caractère des divinités principales sont fixés. Les grandes lignes ne changeront pas. Il est regrettable seulement que nos deux auteurs quoique familiarisés avec l'anthropologie et l'ethnographie, se préoccupent si peu des légendes ou croyances parallèles que l'on peut trouver chez des peuples non aryens. L'école anthropologique, malgré toutes ses exagérations, nous apprend combien de parallèles comparaisons peuvent servir à éclaircir certains points obscurs.

Quelques observations secondaires encore avant de finir. On trouve dans l'ouvrage de M. Meyer une série de rapprochements entre des données de l'Allemagne du Nord et d'autres de l'Allemagne du Sud : les géantes des tempêtes chez les Scandinaves, Guri, Skadi, et la Striggels de l'Allemagne méridionale; — les géantes des tourbillons, Venja et Menja, et la tourmente hessoise Trendel (« trendeln » c'est-à-dire tourbillonner); — Widoff, Aspreiz, Grunne, de la légende hessoise, sont des géantes des bois allemands; — les trois Normes ont leurs pendants dans les trois sœurs Ainbet, Warbet et Wilbet de l'Allemagne du Sud; — Herseleide, Sigune dans Titul, rappellent les jeunes filles auxygne, valkyrjur; sainte Gertrude, en Allemagne, rentre dans la même catégorie et par le nom et par le caractère; — le char de Thor s'est conservé dans la voiture à bois d'un géant tyrolien à barbe rouge et hurlant; — Sleipnir, le cheval à huit pieds d'Odin, se trouve dans le coursier à huit pattes d'un géant borgne de la Basse-Autriche.

L'histoire de la mythologie germanique est traitée plus abondamment par M. Meyer que par M. Mogk. Celui-ci ne la fait commencer qu'avec Jacob Grimm, qui est, en effet, le premier à traiter ces études d'une manière scientifique. M. Meyer signale

déjà l'*Historia gentium septentrionalium* (1553) d'Olaus Magnus; il rappelle les travaux d'Atengrimm Jönsson, de Magnus Olafsson, etc.; il mentionne les *Observationum ad antiquitates septentrionales specimen* de Eriens, et en Allemagne, les ouvrages d'Elias Schedius, d'Arndt, d'Eschard, de Keyssler, avant de s'arrêter un peu plus longuement à ceux de Grundtvig, Haack, Meiss. C'est un mérite, qu'il convient de lui reconnaître, alors même que la méthode critique manque à ces anciens écrits.

Je profite de l'occasion pour compléter la revue bibliographique de notre auteur, en mentionnant quelques-uns des travaux publiés en Hollande : O. G. Haldring, *Wandelingen ter opsporing van... legenden* (1822); Janssen, *De grafheeren der oude Germanen* (1833); Buddingh, *Over den aard der Noorsche goden* (1836) et *Handboek voor de Noorsche mythologie* (1837); Westendorp, *Nederlandsche mythologie*, mémoire couronné par l'Université de Leyde et trop sévèrement jugé par Grimm; Niermeyer, *Het boze wezen in het bijgeloof onzer natie* (1843); Utrecht Drusselluis, *Godsdienst der oude Zeelanders* (1845); Janssen, *De allereroegste beschaving van ons vaderland* (1853); *De kleding onzer Germaansche voorouders ten tijde van Tacitus* (1859); surtout L. Ph. C. van den Bergh, *Proeve van een kritisch woordenboek der Nederlandsche Mythologie* (1846), sans compter les articles épars dans les almanachs populaires de Gueldre et d'Overijssel. Dans les temps plus rapprochés nous nous bornerons à signaler le *Godsdienst der Noormannen* (1874) de Meyboom, qui démonte un des titres de gloire de la science hollandaise en ces matières. MM. Tiele et Chantepie de la Saussaye, dans leurs *Manuels* bien connus, ne parlent pas très longuement de la mythologie germanique, mais ils la traitent selon toutes les exigences de la méthode scientifique moderne¹.

Le folklore national excite un intérêt croissant, grâce aux sociétés archéologiques provinciales. M. Waling Dijkstra publie ses *Volksverleeringen.... van Frieschen bodem*; M. Cramer, de Zwolle, a ouvert une enquête méthodique sur les traditions po-

¹Le Manuel de M. le professeur Lammé, d'Utrecht, en cours de publication, n'est pas encore venu jusqu'à la religion des Germains.

pulaires d'Overysseel ; M. G. J. Boekennoogen travaille à une collection de chants pour les enfants tels qu'ils se sont conservés en Nord-Hollande. En 1887, le baron Siwet a publié tout un volume sous le titre : *Dieren in het Germaansche volksgeleef*. Parmi les étrangers, Hoffmann von Fallersleben a fait paraître *Oudnederlandsche liederen* et J. W. Wolt des *Niederlandsche Sagen* (1862).

Cette revue des travaux hollandais sur la mythologie germanique était déjà achevée quand a paru le discours du professeur Symons, *De ontwikkelingsgang der Germaansche Mythologie*. On le voit, les études sur la mythologie germanique ne chôment pas. Puissent-elles susciter l'intérêt de chercheurs et de lecteurs toujours plus nombreux et puissent ces études contribuer à faire apprécier tout ce que ces études doivent à MM. Meyer et Mogk.

L. KRAVETZ.

LE PARLEMENT DES RELIGIONS A CHICAGO¹

(11-27 SEPTEMBRE 1893.)

Le *Congrès des Religions*, tenu à Chicago cette année, à l'occasion du quatrième centenaire de la découverte de l'Amérique et de la seconde Exposition internationale du Nouveau-Monde, est un événement considérable, et par sa nouveauté et par l'importance des discours prononcés, et par le bruit qu'il a fait en ce pays et qui ne peut manquer d'avoir son retentissement en Europe.

C'est la première fois, depuis les temps de l'empereur Akbar et du roi Asoka, qu'on a tenté de mettre en présence les représentants théologiens ou laïques des grandes religions de la terre, si souvent et encore récemment à l'état d'hostilité, et de provoquer entre eux un pacifique échange d'idées et de sentiments. Quelque périlleuse qu'elle fût, l'expérience a réussi : pendant dix-sept jours une ou deux centaines de prêtres et de théologiens, de missionnaires et de moines de toute robe et de toute dénomination se sont réunis sur la même plate-forme, ont exprimé librement leurs sentiments, leurs griefs et leurs vœux, et, chose étonnante et qui aurait stupéfait Voltaire et beaucoup de libres-penseurs modernes, il n'y a pas eu trois paroles amères, ni même aigres-douces prononcées; pas une dispute ou un anathème

(1) M. G. Rouvi-Mazey, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, délégué par plusieurs groupes protestants de langue française en France et en Suisse, a bien voulu rédiger pour la Revue de l'Histoire des Religions un compte-rendu des séances du Congrès. Il est le seul Français qui ait assisté à ces réunions d'un si puissante originalité et qui seront peut-être considérées plus tard comme un des symptômes les plus caractéristiques de notre fin de siècle. (Note de la Réd.)

lancé. Cela seul est un succès et l'honneur de ce résultat est dû sans doute à la bonne volonté, à l'esprit de respect et même de sympathie qui animaient les délégués; mais en grande partie aussi, au tact et à l'esprit libéral, avec lesquels M. Charles Bonney et le Rév. J. H. Barrows ont dirigé ces séances.

Il faudrait un et même deux volumes pour rendre compte de tout ce qui a été dit au Congrès; nous laissons à l'intelligent et énergique organisateur, le Révérend John-Henry Barrows, le soin de publier cet exposé. Nul ne pourrait le faire avec plus de compétence et d'autorité; car c'est lui qui, depuis deux ans, et, au prix d'un travail d'Hercule, préparé la réunion du Parlement des religions et, dans ses fonctions délicates de président, a fait preuve d'une largeur et d'un tact parfaits.

Ce que nous allons tâcher de faire, pour les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*, c'est d'esquisser en quelques pages les plus notables contributions, qui ont été apportées à l'étude, soit des religions de la terre prises séparément, soit de la mythologie comparée. Cela pourra servir de sommaire introduisant à la lecture du livre promis par le Rev. J.-H. Barrows.

Pour les questions générales d'histoire des religions, l'organisateur du Congrès avait demandé le concours de plusieurs de nos compatriotes. Notamment M. Albert Réville, professeur d'histoire des religions au Collège de France, qui n'avait pas pu accepter l'invitation de prendre part au Congrès, lui a adressé, à la demande de M. Barrows, un mémoire sur les *Conditions de l'établissement d'une religion universelle*. M. Jean Réville, directeur de cette *Revue*, a envoyé une notice demandée sur les *Principes d'une classification scientifique des religions*. M. Marillier, maître de conférences à l'École des Hautes-Études, a contribué au Congrès par une notice sur les *Idées relatives à la dignité humaine, dans les religions inférieures*. Mais ces divers mémoires, écrits en français et parvenus à la dernière heure, n'ont pas pu être traduits en anglais, pour être lus en séance publique. Ils figureront à leur place, dans les Actes du Congrès.

1. *Égypte, Assyrie*. — Si nous commençons par les religions disparues, nous avons à mentionner deux mémoires intéressants.

Le premier, lu par M. J. A. S. Grant-ley (du Caire), a décrit les éléments essentiels de la théologie et de la psychologie égyptiennes et a signalé ceux qui lui avaient été empruntés par les Grecs, les Hébreux et les Mahométans.

Dans le deuxième, M. G. S. Goodspeed, professeur de la science comparée des religions à l'Université de Chicago, a exposé ce que les religions mortes ont légué aux religions encore vivantes. L'idée de transcendance, d'après lui, a été léguée par les religions de l'Assyrie et de la Chaldée à Israël et, par les Juifs, est entrée dans le Christianisme; tandis que l'idée d'immanence de la divinité, propre à la religion des Égyptiens, y a été introduite par la voie d'Alexandrie.

II. *Cause.* — La religion en Chine a fait l'objet de quatre travaux. Deux ont été présentés par des missionnaires. Le Rev. Jaur Headland a décrit les différents cultes célébrés à Péking et le Dr Ernest Faber (de Shanghai) a montré la genèse et le développement du Confucianisme.

En outre, on nous a lu en anglais les mémoires de deux savants mandarins : 1° de Pung-Kwong-Yu, secrétaire d'ambassade à Washington, délégué spécial du gouvernement chinois au Congrès, qui a été très applaudi, en manière de protestation contre les agissements trop peu parlementaires de certaines autorités fédérales envers les Chinois; 2° de King-Huen-Hô (de Shanghai). Tous les deux traitaient de la religion et de la morale de Confucius; le premier, d'une façon plus analytique et légalliste; le deuxième, essayant de dégager les idées générales. Ce qui m'a paru ressortir de ces études, c'est l'harmonie ou la correspondance établie par Confucius entre les lois du monde physique et celles du monde spirituel. Les lois morales sont aussi immuables que les lois physiques. La prière, par exemple, ne saurait modifier les effets de la loi de rétribution du bien et du mal; donc, elle ne saurait profiter aux méchants. Pour que la prière soit efficace, il faut qu'elle procure, pour ainsi dire, un point d'appui sur une vie vertueuse. Il y a là une conception de l'unité indissoluble de la religion et de la morale, que je recommande aux méditations de certains esprits sectaires enclins à croire que la

saine doctrine dispense du reste et a droit à toutes les faveurs de la divinité.

III. Japon. — Les religions du Japon étaient largement représentées; elles ont fait l'objet de sept mémoires : un se rapportant au Shintoïsme, quatre au Bouddhisme, deux au Christianisme. Le premier a été présenté par *Shibata Kenchi*, grand prêtre de la secte shintoïste du Jikko. Il a expliqué l'origine de cette secte, fondée vers 1540 par Hasegawa Kakogyo, une sorte de réformateur de la religion shintoïste des *Kami*, dans le sens d'une application morale, et qui reconnaît un seul Dieu suprême, créateur des demi-dieux. Il déclare qu'à ses yeux, la religion, si elle était sincèrement pratiquée, devrait amener les hommes à renoncer à la guerre et à ses violences, et conclut en faveur d'un tribunal d'arbitrage international, comme conforme aux vœux de la divinité. — *Hôriu-Toki*, un bonze en robe jaune et au crâne rasé, nous a fait l'historique des quinze sectes du Bouddhisme et a fait l'éloge de cette religion à qui, a-t-il dit, le Japon doit ses mœurs si douces, ses beaux-arts et toute sa civilisation.

M. Zitarou Asakura, un lettré japonais, a expliqué en quoi consiste le « bouddha », c'est-à-dire l'état d'illumination suprême de l'âme humaine. Il l'a considéré dans ses cinq attitudes : 1° dénomination; 2° personnalité; 3° principe; 4° fonction et 5° doctrine.

Harison Yatsum-bouchi a fait, à son tour, un exposé de la doctrine bouddhiste relative aux incarnations et aux moyens d'y mettre un terme. *Shakou Sagen* a expliqué la loi de cause et d'effet, telle qu'elle a été enseignée par Chakyo-Monni, et qui est à la base de sa conception du monde. *Zenchiro Negonshi*, l'interprète laïque qui accompagnait Hôriu-Toki, nous a fait, en anglais, sa profession de foi personnelle : tout en adhérant, en principe, à la religion de Bouddha, il a déclaré n'appartenir à aucune secte et ne pas souhaiter l'accroissement de tant de religions différentes. Il croit que la vérité est une, et il exprime le vœu que, par un développement normal de leur principe fondamental qui doit être d'accord avec la vérité divine, toutes ces religions finissent par converger et s'harmoniser en une seule croyance uni-

verselle. Nous sommes encore loin de cette « terre promise » ; c'est ce qu'ont montré les discours de *Kinza-Ringo-Hirai*, prêtre bouddhiste, et de *Honichi-Kozaki*, président de l'Université chrétienne, dite *Doshisha*.

Le premier, dans un travail sur la *Position réelle du Japon à l'égard du Christianisme* a dressé un vrai réquisitoire contre les puissances chrétiennes de l'Europe qui ont infligé et imposent encore au Japon le traité de Tokio (1858), contrairement à toute justice internationale. Dans un langage éloquent et fréquemment applaudi, il a flétri la conduite de ces Européens, se disant chrétiens, et même de ces missionnaires, dits évangéliques, qui prêchent la morale du Christ et qui en pratiquent une toute différente; et il a exprimé sa confiance dans la logique et la justice de la grande République des Etats-Unis, pour mettre un terme à ces iniquités. — Le mémoire de M. *Kozaki*, un Japonais protestant, a été comme la réponse à ce réquisitoire. Il a déclaré que ses coreligionnaires se soucient peu des missionnaires et de leur trentaine de dénominations, que le Christianisme se recrute surtout parmi la classe des guerriers, des femmes et des jeunes gens, qu'il a horreur de l'esprit sectaire et des *credo* dogmatiques, et qu'en général, les protestants du Japon se rattachent à la tendance libérale d'Andover et que toutes leurs sympathies sont pour le Dr Charles Briggs, contre ses adversaires orthodoxes. Pour sa part, M. Kozaki croit à l'avenir d'un Christianisme indépendant et indigène du Japon.

IV. Ceylan et Siam. — Le Bouddhisme a fait l'objet de trois autres mémoires, de la part de M. *H. Dharmapala*, secrétaire de l'Association bouddhiste de Ceylan; et du prince *Chandrarat Chulacharn*, frère du roi de Siam. M. Dharmapala, qui est un laïque fort instruit et très au courant de ce qu'on a écrit en français et en anglais sur la question, a présenté deux travaux : 1° Ce que le monde doit à Bouddha; 2° Ressemblances et différences entre le Bouddhisme et le Christianisme. Dans le premier, qui m'a paru le plus remarquable, il a esquisé la situation religieuse de l'Inde, à l'époque où parut *Chakya-Mouni*. La société, divisée en castes inflexibles et soumise aux dogmes d'un sacerdoce do-

solitaire, était minée par le scepticisme, qui s'attaquait même aux idées morales. Gautama parut, prêcha l'abolition des castes et la bonne nouvelle de l'affranchissement des douleurs, morales et physiques, par le renoncement à soi-même et par l'amour. Il substitua à l'idée d'un Créateur la conception du monde se formant par une évolution éternelle, mais admet l'existence d'un Dieu suprême, qui est tout amour, sérénité (*ananyamita*) et miséricorde. Les quatre vertus cardinales de la morale bouddhiste sont la vérité, la justice, le courage et la générosité. Par elles, l'homme tue le moi égoïste et animal et réalise en lui le divin idéal. M. Dharmacapala s'est tu sur la question de la vie future et a seulement parlé d'un « éternel voyage », auquel Bouddha recommande de se préparer.

Le prince-royal de Siam s'est placé à un point de vue plus populaire, pour nous décrire le Bouddhisme, tel qu'il existe dans son pays. Il nous a montré l'homme, qui lâche la bride à ses passions égoïstes et violentes, prenant pour lui le tempérament d'un animal, par exemple d'un tigre; l'homme, qui les maîtrise au contraire et les soumet à la loi morale, devenant petit à petit semblable à un ange (*deva*). Il a marqué trois degrés dans la morale : 1° les devoirs qui procurent le bonheur dans la vie présente; 2° dans la vie future; 3° dans la vie éternelle, et a insisté sur les devoirs de famille. Cette conception du Bouddhisme n'est pas entièrement fermée à l'idée de l'immortalité de l'âme.

V. HINDOUSTAN. — Le Brahmanisme, la religion des Hindous, qui reconnaissent les Védas pour livres sacrés, a eu pour organes deux savants brahmines de Bombay : MM. *Swami Vivekananda* et *Monlal F. Devedî*. Le premier a placé en tête des religions de la terre ces trois cultes : l'Hindouisme, le Zoroastrisme et le Judaïsme. Le Judaïsme n'a pu absorber le Christianisme, qui a conquis les deux parties occidentales du monde. Le Zoroastrisme a été expulsé de son berceau par l'Islamisme et réduit à presque rien. Reste le Brahmanisme, qui a résisté à la révolution bouddhiste et à l'action dissolvante des sectes et est encore la religion de l'immense majorité des Hindous. Il reconnaît un Dieu, esprit pur et sans forme, tout-puissant et miséricordieux, l'âme divine

et par conséquent éternelle et salue dans Krichna le grand purificateur des âmes. Tout l'effort du croyant hindou consiste à s'efforcer à déraciner les passions sensuelles de l'homme, pour « devenir pur et parfait, comme le Père céleste est pur et parfait ». L'Hindou, bien instruit des Védas, n'est pas exclusif, ni intolérant; il reconnaît dans toutes les religions un degré dans la marche de l'humanité vers Dieu, et comme les diverses couleurs du prisme, dont la combinaison est nécessaire pour former la lumière du soleil. Vivekananda a rappelé cette belle parole, que les Védas mettent dans la bouche de Krichna : « Je suis, dit le Seigneur, dans toute religion, comme le fil dans un collier de perles. Partout où tu vois une sainteté extraordinaire et une puissance extraordinaire pour relever et purifier l'humanité, sache que je suis là. » — Il ne repudie, donc, que le Bouddhisme, quand il est agnostique et le Jainisme qui est athée; mais reconnaît et adore le même Dieu, dans le Brahma des Hindous et l'Abouamada des Perses, le Bouddha des Bouddhistes, le Jéhovah des Juifs et le Père céleste des Chrétiens, et appelle de tous ses vœux l'avènement d'une religion universelle, qui n'aura place ni pour l'intolérance, ni pour la persécution, qui reconnaîtra le divin dans l'homme et dans la femme, et dont tous les efforts convergeront vers ce but : aider l'humanité à réaliser sa nature divine. — Conformément à ces vues, Manilal N. Dvivedi a tenté de ramener toutes les religions sur le terrain rationnel d'une philosophie scientifique du monde et a signalé ses deux principes, comme pouvant servir de base à une religion unique : I. Existence d'un principe ultra-matériel dans la nature et croyance à l'unité de tous les êtres; II. Croyance à la réincarnation et au salut par l'action morale.

Après les représentants de l'Hindouisme orthodoxe, nous avons entendu les organes du Brahmo-Somaj, cette « Société de Dieu », fondée en 1830 par Raja Ram Mohun Roy pour la réforme du Brahmanisme. Le Brahmo-Somaj était représenté par Protap-Chunder-Mozzoumdar (de Calcutta), le plus brillant disciple de Keshub-Chunder-Sen, et par Negowkar (de Bombay), un de ses plus jeunes adeptes. Dans un premier discours, le D^r Mozzoumdar

a rappelé les origines du Brâhmo-Somaj et son but, qui est d'épurer l'Hindouisme des pratiques idolâtriques et de certains usages sociaux, iniques et cruels, qui le déshonorent. Les adhérents de cette réforme, qui sont au nombre de près de cent mille, admettent la Bible, comme inspirée d'en haut et y voient le contournement de la révélation védique; ils adorent un seul Dieu, père de toutes les âmes, et saluent dans le Christ, le suprême guide moral de l'humanité. Élargissant son sujet, l'orateur a consacré un second discours à exposer « la dette religieuse du monde envers l'Asie ». Dans un langage magnifique, il a montré tous les fondateurs de religion, tous les prophètes et moralistes, anciens et modernes, sortant de l'Asie pour aller porter le flambeau des vérités divines à tous les points cardinaux. C'est à l'Asie, a-t-il dit, que le monde doit ces cinq grandes choses : 1° l'intuition de l'Esprit de Dieu, immanent et agissant dans la nature; 2° l'introspection, c'est-à-dire la conscience de la présence du Dieu dans notre âme; 3° l'adoration de Dieu aimante, joyeuse, débordante dans la prière extatique ou dans les chants d'allégresse; 4° le renoncement jusqu'à l'ascétisme et 5° l'obéissance et la consécration de soi-même, par l'union parfaite de notre volonté avec celle de Dieu, telle qu'elle a été glorieusement manifestée dans le sacrifice de Jésus sur le Calvaire. — Le professeur Nagarkar, à son tour, a énuméré les réformes sociales opérées par le Brâhmo-Somaj, avec l'aide du gouvernement anglais, par exemple : l'abolition des sutis ou crémations de veuves et des mariages entre enfants; l'abolissement des barrières entre les castes, surtout en vue du mariage et les soins donnés à l'éducation des femmes. — Cela nous amène au mémoire de M^{lle} Jeanne Sarabji, une Parsi de Bombay, convertie au Christianisme. Dans un discours bref, mais bien écrit et émaillé de poésie, cette jeune et jolie fille des Quakers nous a parlé des collèges de jeunes filles, établis à Bombay, Calcutta, Madras, Allahabad, Mysore, etc., et dont un ou deux ont été fondés par des rajahs indiens. Elle nous a montré les femmes hindoues, sans sortir de la réserve et de l'ombre discrète où les maintiennent les usages du pays, piquées d'émulation par l'instruction des femmes anglaises ou américaines, et s'adon-

nant, avec ardeur, à l'étude de la littérature, des sciences et même de la médecine. Beaucoup ont le don de la poésie et l'on pouvait s'en apercevoir en écoutant la parole imagée et bien rythmée de M^{re} Sorabji.

VI. PARSIS (Religion de loi). — Le Mazdéisme, ou religion des anciens Perses, professée jusqu'à ce jour par les Parsis de Bombay, n'a fait l'objet que d'un mémoire; mais ce travail, composé par *Jisundji Jambhodji Modi*, était aussi approfondi et complet qu'on pouvait le souhaiter. Ce qui m'a paru original, c'est qu'il s'est efforcé de prouver par des textes que la religion de Zoroastre était, dans le principe, monothéiste et adorait dans Ahouramazda le Dieu unique, créateur, souverain du monde moral comme du monde physique. Au-dessous de lui, deux principes : Spenta-Mainyu, principe du bien, et Angra-Mainyu, principe du mal, ont collaboré à la création de ce monde terrestre, d'où la présence du bien et du mal sur la terre et dans l'homme. C'est l'usage fréquent d'employer le nom d'Ahouramazda, plutôt que Spenta-Mainyu, pour l'opposer à Angra-Mainyu, qui a fait croire que Zoroastre avait prêché le dualisme. Au contraire, il a enseigné qu'Ahriman et l'enfer seront détruits, que les hommes ressusciteront des morts et qu'il y aura sur terre un règne éternel de bonheur. Le savant Parsi a insisté sur la signification morale de l'adoration du feu, ce grand purificateur, exalté la pureté du cœur comme l'objet suprême de la morale mazdéenne et la règle des Parsis et rappelé les trois grands devoirs recommandés par le Vendidad : 1^o secourir les pauvres; 2^o aider un homme à se marier; 3^o donner l'éducation à ceux qui la cherchent.

VII. PARS MUSULMANE. — L'Islamisme n'a pas eu de représentant officiel au Congrès religieux de Chicago; le sultan de Turquie ayant refusé, comme l'archevêque de Cantorbéry, d'y envoyer des délégués. Cela ne nous a pas empêchés d'entendre parler de la religion de Mohammed, par quatre voix, sinon autorisées, du moins fort compétentes.

Le Rév. R. F. Kidder, un missionnaire, nous a entretenu des croyances et pratiques superstitieuses, qui existent chez la plupart des populations musulmanes du nord de l'Afrique, notam-

ment chers les Maures et les Asemou du Maroc, et qui révèlent la persistance d'éléments spiritalistes et fétichistes, au sein même de l'Islamisme. *Mohammed-Alexandre Webb*, un Américain devenu musulman, a lu deux mémoires : l'un sur l'« esprit de l'Islam » ; l'autre, qui avait pour objet l'influence de l'Islamisme sur les conditions sociales, qui ont soulevé de vives protestations de la part de l'auditoire. En effet, non seulement il y a fait l'apologie de la personne de Mohammed et de la pureté de sa morale, mais il a prétendu prouver que le Koran n'autorisait ni la polygamie, ni l'emploi du glaive pour convertir les infidèles, ni l'esclavage, ni l'exclusion des femmes de tous les droits sociaux.

Le Rév. *George Washburn*, président du Collège américain de Constantinople, était plus près de la vérité, quand il a signalé les points de contact et les différences entre l'Islamisme et l'Évangile. Il a montré que, malgré de grandes ressemblances dans les deux morales, elles différaient essentiellement par la conception legaliste de Mohammed et par l'emploi de la force armée, comme moyen de propagande, et qu'en théologie la principale divergence est dans le dogme de la Trinité. Mais, ce qui a paru tout à fait extraordinaire, c'est lorsque le Rév. *Christophe Libarra*, archimandrite du Patriarche orthodoxe de Syrie, est venu nous dire qu'il ne trouvait pas ces contrastes irréductibles; qu'à ses yeux, l'Ancien Testament, le Koran et l'Évangile étaient trois livres, également inspirés d'en haut; et qu'il se flattait, par une saine exégèse des trois, de concilier les deux religions.

Nous terminerons cette revue des contributions du Parlement de Chicago à l'histoire des religions extra-bibliques, par une brève analyse du travail remarquable de miss *Alice C. Fletcher* sur la religion des Indiens de l'Amérique du Nord. D'après elle, les Indiens reconnaissent pour Dieu une puissance mystérieuse, inconnaisable et sans nom, qui anime toute la nature. C'est de cet Être tout-puissant qu'ont procédé, à l'origine, les prototypes de tous les êtres, vivant sur la terre. C'est par le canal de ces types ou Esprits invisibles, que la vie découle de cette source unique et se répand dans toutes les créatures. L'homme, lui aussi, a été créé par leur intermédiaire et dépend d'eux, au

physique comme au moral. C'est dans la solitude et par le jeûne qu'il peut entrer en communication avec eux et leur demander la force nécessaire pour accomplir sa destinée. Les Indiens croyaient à la vertu de l'ascétisme, à l'efficacité du « calumet de paix et d'amitié », à l'immortalité personnelle; mais, attribuant tout à l'action toute-puissante de ces Esprits, ils avaient une faible idée de la responsabilité morale et de la rétribution du bien et du mal.

G. BOKER-MADRY.

(A suivre.)

REVUE DES LIVRES

A. Le BAILL. — **La légende de la mort en Basse-Bretagne. Croyances, traditions et usages des Bretons armoricains, avec une introduction par M. C. Thévenaz.** — Paris, Champion; in-13 de xxii et 426 p.

BOISSIER et A. PIERRE. — **Le culte des morts dans le Célésste Empire et l'Annam comparé au culte des ancêtres dans l'antiquité occidentale, avec une préface par M. C. Delboul-Huot.** — Paris, Leroux; in-12 de xxiii et 337 p.

De toutes les formes de la vie religieuse élémentaire de l'humanité il n'en est pas de plus persistantes que celles qui concernent les relations des vivants avec les morts. Nulle part la piété ne se montre plus concentrée que dans les coutumes, les pratiques et même les croyances par lesquelles ces relations sont réglées. C'est que, de tous les mystères ou plutôt la destinée humaine, de tous les aspects de la vie universelle dans chaque être humain est à chaque instant hanté au centre de sa vie individuelle, de toutes les puissances de l'incompréhensible dont il se sent dépendant, il n'y en a pas de plus tragique ni de plus redoutable que la mort. Elle frappe l'homme dans tout ce qui lui tient le plus au cœur : l'amour de sa vie pour lui-même, les affections les plus profondes pour ses parents, ses amis, les âmes qu'il vénère, ou encore dans les haines les plus ardentes pour des ennemis ou des être malheureux dont il redoute la funeste influence. Ce qui touche à la mort revêt ainsi un caractère sacré et c'est même l'un des traits distinctifs de l'esprit humain parmi toutes les autres créatures qui sont connues. Partout, dans toutes les races, à tous les degrés de la civilisation, la religion inspirée par la mort se retrouve et elle se revêt parfois seule dans le mariage des autres croyances, aux périodes de crises religieuses.

L'attachement religieux, si puissant, de l'esprit humain pour les coutumes ou les pratiques concernant les morts, fait que l'on évalue comme une production les changements ou les expressions de rites ou de cérémonies traditionnelles, même quand on n'en comprend plus le sens original, en sorte que les croyances qui les ont inspirés peuvent disparaître sans se compromettre l'observance. Même les hommes dégoutés de ces croyances s'attachent aux pratiques funéraires, par indifférence, par pudeur pour leurs morts, afin de ne pas se singulariser ou de ne pas attirer sur eux des jugements défavorables de l'opinion.

moins des effets puissants que dans les heures de deuil l'esprit même le plus sceptique se recroûte, comme malgré lui, au vertu de l'impulsion instinctive de l'être vivant, à tout ce qui lui parle de survivance. Mais d'autres circonstances surgissent, d'autres expressions de la foi religieuse s'emparent de l'âme humaine, qui se grissent peu à peu dans les pratiques lénifiantes ou dans les rites convulsifs et qui leur communiquent ainsi une vitalité nouvelle. De là leur étonnante persistance à travers les diverses phases de la civilisation.

Comme, d'autre part, la religion inspirée par la mort est une des formes les plus générales de la vie religieuse au sein de l'humanité, cette persistance des pratiques mortuaires se manifeste dans toutes les parties du monde, de sorte qu'il n'y a guère de champ plus vaste ni plus riche que celui-là pour quiconque veut faire des études comparées sur les religions, les mœurs et le folklore des diverses races humaines.

Les deux livres, dont la publication à peu près simultanée nous suggère les réflexions précédentes, n'ont pas des prétentions aussi hautes. Le premier, co-product, par l'organe de M. L. Marlier dont l'esprit philosophique ne pouvait manquer de dégager la signification générale du livre auquel il mettait une introduction, signale la portée et la valeur des légendes britanniques, pour la plupart modernes, comme contributions à l'étude des religions et à la psychologie ethnique. Le second contient déjà un essai de comparaison entre le culte des morts chez les Chinois et les Annamites et le culte des ancêtres dans l'antiquité occidentale, mais avec peut-être moins d'esprit philosophique et moins d'exactitude sur la psychologie et l'éthique religieuses en général.

7.

Le Breizh est une mine inépuisable de traditions et de ce que l'on appelle, dans le langage du fidèle et naïf, des merveilleux. Pour ne pas parler du sort qui lui a été fait et fait connaître les croyances populaires bretonnes, comme R. Souvestre, avant que l'étude des cultes populaires fût devenue une discipline scientifique, il semblait que M. Lez. M. Sébillot, M. Quélen eussent épuisé le trésor de contes, de légendes et de pratiques caractéristiques accumulés au cours des âges et plus ou moins conservés dans les cadres politiques de l'esprit breton. Or, voici que dans les seules régions du Trégor, du Gouès et du Quimper, M. A. Le Braz, professeur au lycée de Quimper, grave quatre-vingt légendes se rapportant uniquement à la destinée des âmes après la mort et à leurs relations avec les vivants, dont quelques-unes sont d'authentiques traditions bretonnes déjà connues, mais dont beaucoup d'autres sont originales et sous parallèles publiés! C'est que le Breizh n'est pas seulement conservateur d'anciennes légendes; elle en produit sans cesse de nouvelles; une partie de ses habitants est née dans l'état d'esprit qui donne spontanément naissance aux étonnantes merveilleux comme à ce qu'il y a de plus naturel. La race étant d'ailleurs douée

de peuples, le pays avec ses grandes lendes, ses rochers, ses échos échoïstes, se perdant à la rêverie comme à la dramatisation des phénomènes naturels, le en manière développant le sentiment que l'un est aidé de puissances surnaturelles qui disposent de la destinée; l'interprétation du monde et des événements par le moyen des puissances surnaturelles fleurit encore en terre bretonne. Et c'est le sentiment qui paraît naturel. Voilà pourquoi, comme l'observe fort justement M. Marillier, la psychologie ethnique plus encore que l'histoire des religions trouve son compte à ces récits ses d'élire que M. Le Biez a réunis et en qui se traduit *une forme encore primitive de l'activité psychique*. Ou plutôt l'histoire des religions comme le folklore ne prennent toute leur valeur que lorsqu'on cherche dans l'écrit scrupuleux, méthodique, critique, des phénomènes religieux, des institutions, des pratiques ou des textes en qui la vie religieuse du passé s'est manifestée, puis pour ainsi dire stratifiée, en apport de premier ordre à la connaissance scientifique de l'âme humaine. Savoir ce que l'homme a cru, ce qu'il a pensé du monde et de sa propre destinée, quelles sont les croyances de vie qui lui ont paru sacrées et pour quelles raisons, en quoi il a mis ses plus hautes expériences, n'est-ce pas connaître l'esprit humain dans son activité la plus intime? Telle est la haute portée de cet *Atlas d'histoire religieuse générale et même des bretons*, et apparemment surtout plus modernes, des folkloristes bretons, pour lesquels le rattachement des traditions populaires n'est pas une simple distraction et en quelques sorte une mode de collectionneur, mais un effort consciencieux pour s'initier à la vie psychique telle qu'elle se déroule aux stades de civilisation inférieure ou naïve.

La meilleure manière de faire connaître ce que le recueil de légendes publié par M. Le Biez contient d'intéressant à ce point de vue général, ce sera de reproduire la longue introduction qu'y a mise M. Marillier (xxi pages). « Un grand nombre de faits qu'il a rassemblés, observe M. Marillier, prouvent en faveur beaucoup plus vite et en même temps une plus certaine authenticité par leur frappante analogie avec d'autres croyances et d'autres croyances qu'on ignorent à coup sûr tous ceux qui lui ont apporté des renseignements et qui ont à des titres divers, collabores avec lui. A chaque page presque de ce livre il y aurait place pour de très intéressants et très curieux rapprochements, avec les usages folkloriques d'un grand nombre de peuples non chrétiens et les conceptions qu'ils se font de la nature de l'âme et de sa destinée après la mort » (p. xxvi).

Le recueil de M. Le Biez contient neuf chapitres, précédés de courtes explications sur les conceptions et les usages qui constituent le trait caractéristique de chaque groupe de légendes. L'auteur commence par les *introductions*, c'est-à-dire les préfaces du mort. Ainsi, quand on voit se révo une personne portant un fais de linges sales, c'est signe qu'on doit passer à bref délai un de ses proches. Quand on entend le malade l'assise de la chaise sur laquelle se joue la personification de la mort, sans préavis qu'elle ne tardera pas à frapper

l'un des habitants de la maison. En réalité les hiérarchies se produisent toujours, mais on ne les sait pas toujours. Certaines gens ont plus que d'autres le don de voir et les croyances populaires ont décelé certaines conditions qui procurent un privilège, et c'en est un. Il est intéressant de noter l'idée populaire que « si nous avons nous-mêmes pressenties de ce qui nous désole ou de ce qui se fait autour de nous en ce monde, nous serions au-dessus de presque tout ce qui se passe dans l'autre » (p. 17). Elle est à rapprocher de la croyance très répandue dans le paganisme gréco-romain de l'époque impériale et à laquelle les philosophes néo-pythagoriciens et néo-platoniciens donnaient leur sanction, que la première condition pour connaître l'autre, c'est la pureté de l'âme, le détachement de toutes les souillures que le contact du monde et la vie passionnelle provoquent. L'idéal moral paraît même plus largement représenté dans la superstition païenne du IV^e siècle que dans la superstition chrétienne de la Bretagne. Il est vrai que la part du christianisme dans les croyances populaires bretonnes sur lesquelles reposent nos légendes, est singulièrement réduite. L'Église en a détruit quelques-unes, mais le plus souvent elle les a adoptées et plus ou moins appropriées à son usage, plutôt qu'elle ne les a pénétrées de l'esprit du christianisme. Aux croyances païennes elle a substitué l'exorcisme chrétien et surtout l'action des vases sur la destinée des morts. Le décor a changé, mais au fond le drame est resté le même.

Le second chapitre porte titre l'Ankou. L'Ankou, c'est la mort personnifiée, non pas d'une manière abstraite, mais en la personne du dernier mort de l'année dans chaque paroisse. Cependant les idées sur ce point ne semblent pas bien précises; d'une part, l'Ankou change suivant les paroisses et les années; d'autre part, il est bien toujours le même personnage, le même squelette défilant dans une mauvaise charrette dont les roues grincent, mais de se faire et circuler la nuit à travers le pays. La représentation abstraite de la mort, en tant que puissance unique, et la représentation concrète du squelette du dernier mort connu dans la paroisse, se confondent dans les esprits. Il y a ainsi, très souvent, dans les représentations de la foi populaire, à côté d'une étrange précision de détails, une indétermination non moins étonnante des traits qui nous paraissent, à nous plus réfléchis, être les traits essentiels. Ne voit-on pas constamment des gens sans parler d'ombres ou d'esprits, qui effectuent leurs sans comme s'ils étaient corporels, et qui sont néanmoins considérés par eux comme dépourvus des attributs ordinaires de la matière? De plus, une bonne partie des légendes rapportées par M. Le Braz et en qui se traite l'esprit qui nous dompte, embrouille le réel d'images qui sont survenues pendant le sommeil, ou à la suite de veillées proloquées, dans des périodes de grande inquiétude ou après quelques excès de boisson, c'est-à-dire dans des conditions où même les esprits réfléchis ne sont guère aptes à raisonner convenablement leurs impressions.

De l'Ankou nous passons aux veilles funèbres, aux priérations à prononcer lorsqu'on survient un mort, aux prières de l'âme lorsqu'elle quitte le corps,

toutes choses au les analogies avec les croyances et même avec les représentations imaginaires des peuples non civilisés abondent. L'un des sujets les plus originaux de ce chapitre, c'est l'Agrippa, le livre aux feuilles rouges. Sont les caractères noirs n'appartiennent qu'à la suite de ténébreux vicieux, livre magique contenant le nom de tous les diables et le moyen de les exorciser. Seuls les membres du clergé doivent en posséder des exemplaires, mais depuis la Révolution il y en a un certain nombre entre des laïques, un grand mécontentement des recteurs, lui la marque chrétienne est beaucoup plus nette, plus que dans l'Évangélisme ou la messe de trépassés, qui se célèbre pour l'âme du défunt sur le comest du Mère-Bre, à minuit, après vingt-neuf mésons dîtes dans le parois.

Le chapitre iv est consacré aux éruditions et chapitres ainsi qu'aux pèlerinages pour les dévotion. On remarque les croyances relatives aux pèlerinages accomplis par les âmes elles-mêmes, qui réalisent ainsi la négligence dont elles se sont rendues coupables de leur vivant, — intéressante continuation des promesses fantastiques des âmes, chez les peuples germaniques et celtiques, avec les pratiques chrétiennes des pèlerinages. Ensuite nous passons aux moyens d'appeler la mort sur quelqu'un, aux morts violents ou volontaires, aux crimes légendaires des villes englouties.

Le chapitre v a pour sujet l'Annon, c'est-à-dire la trame ténébreuse des âmes en peine. Il y a ici un étrange mélange de superstitions païennes et chrétiennes, de préoccupations relatives à la pénitence et de terreurs qui relèvent exclusivement du spiritualisme païen. Les trois grandes fêtes où se réunissent les âmes sont, en Bretagne comme dans les pays celtiques et germaniques en général, la Noël, la nuit de la Saint-Jean et la soirée de la Toussaint, veille du jour des Morts. Parmi les morts il en est de bons et de mauvais; chacune de ces catégories est représentée par quelques légendes (ch. vi et vii). Enfin, avec le chapitre viii qui contient des légendes relatives au paradis et à l'enfer, nous sommes en plein merveilleux chrétien.

Le livre de M. Le Brez est une bonne acquisition pour notre folklore français ou plutôt breton; il complète les travaux de MM. Lancel et Sébillot. Les récits sont naturels, se rapprochent, autant que le permet la transmission du dialecte breton en français, des formes populaires de conter, et néanmoins il y règne de l'ordre et de la clarté. M. Le Brez a veillé à la tentation de tout donner, l'accumuler des versions différentes d'une même légende, ce qui peut offrir de l'intérêt lorsqu'il s'agit d'établir la filiation d'un conte ou d'un mythe remontant à un passé lointain et provenant de régions étrangères, mais ce qui ne sert que du remplissage lorsqu'il s'agit de légendes modernes, surtout plutôt à illustrer les mœurs de penser et de vivre habituelles à une population sur un sujet donné.

M. le lieutenant-colonel Humbert et M. A. Paulus eussent gagné à lire, avant la publication de leur livre, quelques ouvrages du genre du *résumé* de M. Le Heron ou des travaux tels que ceux de MM. Lubbock, Tyler, Wailly ou Albert Hédou sur les idées, les mœurs et les croyances des non-civilisés. Le volume qu'ils viennent de publier dans la Bibliothèque de vulgarisation de Musée Guimet souffre, en effet, d'une certaine strabisme. Filées sous les auteurs, qui tiennent principalement à ce que leurs études d'histoire religieuse générale sont insuffisantes, il se trouve, d'une part, que leurs explications de certains phénomènes religieux de cette des morts sont incomplètes, s'adaptant aux croyances chinoises peut-être, mais à coup sûr pas aux croyances de même nature qui, pour appartenir à d'autres milieux, n'en proviennent pas moins d'un même ensemble de causes psychologiques ou historiques, d'autre part que de nombreux parallèles intéressants leur échappent.

Tout réservé, d'ailleurs, ne doivent pas faire tort à l'ouvrage de MM. Humbert et Paulus. Elles portent plutôt sur ce que les auteurs avaient, à mon sens, dû ajouter à leur exposition qu'à ce qu'ils y ont mis. Partout où ils se bornent à nous raconter les usages funéraires, les croyances et superstitions des populations chinoises et annamites au sujet des morts, ils sont très intéressants, y compris qu'ils parlent de ce qui leur est familier et qu'ils en parlent en observateurs experts. Quel que l'un et l'autre ait vécu longtemps au milieu des populations indo-chinoises, et commentant fort bien les pratiques et les mœurs, sont venues dans la littérature et le théâtre indigènes et qu'ils ont pu en rendre compte par eux-mêmes de l'importance grande de ces pratiques et de ces croyances trop souvent dédaignées par les Européens. M. Imbert-Huart, aussi de France en Chine, l'un de nos collaborateurs, a fait bien attirer l'attention sur ce point dans la préface même par laquelle il présente le livre au public. « Ce n'est pas seulement, dit-il, une œuvre de vulgarisation destinée aux esprits stricts et stériles qui veulent rendre leurs vœux par la compréhension des opinions et des manières et s'empêcher de l'aspect sous lequel les peuples de Chine et d'Annam envisagent les plus difficiles problèmes de l'âme humaine. C'est un travail scientifique, fait avec conscience, qui doit être la base et modèle pour une étude de l'Extrême-Orient, et surtout pour une connaissance de l'Indo-Chine » (p. xix). « Notre politique, notre diplomatie, notre administration annamite, ajoute-t-il, ne peuvent avoir pour base la connaissance des langues, des littératures, des lois, des religions, des croyances, des superstitions, des mœurs et coutumes des diverses races ou nations avec qui elles traitent ou qu'elles ont à diriger » (p. xix).

Tout le monde sait quelle grande place le culte des ancêtres occupe dans la religion chinoise et dans les civilisations dérivées de la souche chinoise. Nulle part cette haine éternelle de la religion dans les peuples primitifs ne s'est conservée d'une manière plus générale et n'a pris un caractère plus considérable. La plus fidèle est à la fois le principe fondamental de la morale et le caractère

communité toutes les religions répandues en Chine ou en Indo-Chine. Le Bouddhisme lui-même qui, pourtant, s'inspire d'un principe tout opposé à celui qui préside au culte des morts, puisqu'il encourage la transmigration et l'emballement, méconnaît de l'existence présente aux existences antérieures et postérieures, le Bouddhisme lui-même n'a pas sérieusement estimé le croyant que la destinée des morts dépend des funérailles et des offrandes que leur offrent leurs descendants et que le sort des vivants dépend du plus ou moins de dévotion dans l'accomplissement de leurs devoirs envers les morts. MM. Boinin et Paulus ont fort bien vu que, pour un grand nombre de Chinois et pour la grande majorité des Annamites, les croyances bouddhiques sont sur tout des croyances actualisées greffées sur le vieux fonds national (p. 22-3). Combien y a-t-il de pays bouddhistes où il en soit autrement ?

Mais si tout le monde est d'accord pour reconnaître l'importance capitale du culte des ancêtres en Chine et en Indo-Chine, tout le monde ne sait pas les liens intimes de ces croyances et des institutions sociales du monde chinois, comme tout qui ont vécu de longues années dans ce monde si différent du nôtre. La constitution de la famille, la propriété familiale, les règles du mariage, les principes de l'interdit et de l'éducation, la hiérarchie sociale sont dominés par les exigences du culte des ancêtres; les relations avec les étrangers, les travaux publics eux-mêmes se ressentent de leur influence. M. Imbault-Huot nous rappelle que l'édicte du 3 mai 1874, qui fut la concession française de Shinghai pour théâtre, a eu pour cause initiale le parcours d'une rue à travers un cimetière chinois. La question des sépultures conduit à l'heure actuelle au des principes étendus à la construction des voies ferrées dans le Céleste Empire. « Les plans de la Chine septentrionale et centrale sont encombrés de tombes, qu'il faut nécessairement déplacer par voie d'expropriation publique, lorsqu'on étend les lignes lignes établies autour de Tientsin, et, principalement quand le moment sera venu de mettre à exécution le projet, accompli en principe par le gouvernement impérial, de la grande rue qui, en traversant la Chine presque d'ouest en est, doit relier un jour Canton à Pékin » (p. xxi).

Le culte des aïeux est également l'obstacle principal qui s'oppose à l'introduction de la civilisation européenne, avec ses habitudes et ses pratiques entièrement différentes de celles des ancêtres chinois, et surtout la puissance la plus hostile à l'introduction du christianisme (p. 20), de même, — à fait l'ajouter, car les auteurs ne le font pas, — à l'introduction du socialisme tel que le présente la plupart des communistes, un christianisme qui enseigne aux Chinois que seuls les chrétiens iront au paradis, mais que tous leurs ancêtres païens sont damnés. On conçoit que pour un peuple, chez lequel le respect des aïeux est le principe fondamental de la morale, un pareil enseignement ne soit pas de nature à attirer beaucoup d'adhérents au christianisme.

Le respect religieux des Chinois pour les morts n'a pas été moins funeste à la physiologie et à la médecine, en prescrivant les recherches anatomiques ; l'attitude des cadavres est regardée comme un sacrilège (p. 37). Il s'en est dit que juste avant d'arriver que pendant longtemps les croyances chrétiennes à la résurrection corporelle ont eu nécessairement les mêmes conséquences fâcheuses. Mais non, toutes les fois qu'il s'agit de l'orthodoxie chrétienne, le jugement de nos auteurs n'est plus libre. Ne vont-ils pas jusqu'à exalter la doctrine chrétienne orthodoxe des peines éternelles par opposition aux peines temporelles de l'écologie du Bouddhisme chinois ?

Ce même esprit dogmatique, funeste à la libre appréciation des idées et à la recherche historique indépendante, ne se manifeste pas seulement par une utilisation trop confiante des renseignements fournis par les missionnaires, dont le jugement est trop souvent déformé justement par les mêmes opinions préconçues, et par une apologie quelque peu naïve des accumulations pratiquées par les Jésuites en Chine. Il se trahit encore d'une façon plus regrettable par une sorte d'ignorance systématique des travaux de collige et d'histoire religieuses qui ne s'inspirent pas des mêmes principes. Le développement religieux du peuple chinois est conçu au point de vue de la plus stricte tradition (p. 118), comme si la critique historique n'existait pas. Les études remarquables de M. Maspero sur les croyances égyptiennes relatives aux morts ne sont citées que d'après une conférence de l'Annuaire égyptologique publiée par la Revue scientifique; mais ses beaux travaux publiés lui-même, dans lesquels il a donné à ses recherches leur complet développement, sont passés sous silence. Serait-ce parce que la Revue de l'histoire des Religions est trop rationaliste ?

Max est qui est peu, d'autant que dans la conception du développement de la religion en Chine, telle que l'exposent MM. Bollenois et Paulin, est dominée par le besoin de réserver le monothéisme primitif des Chinois, on ne décrit que trop aisément en vertu de quel principe dogmatique. L'évolution religieuse du Céleste Empire y est présentée comme « une longue péjoration arrivée aujourd'hui à son dernier terme » (p. 3; cf. p. 128), partant du monothéisme et de spiritualisme primitif pour aboutir à un polythéisme ou polydémisme rétrograde. A travers cette longue descente le culte des morts se maintient sans changements considérables; on en trouve les traces dans les pages les plus anciennes des *Ying-wai* et il a exercé l'influence la plus profonde sur la constitution de la famille et de la société.

Ainsi, voilà une religion et un principe de morale qui nous sont présentés comme l'élément le plus ancien de la civilisation qui soit représenté par des documents anciens, comme l'un des principes fondamentaux sur lesquels repose toute l'histoire morale de la Chine, et au lieu d'y reconnaître le développement de ce culte des ancêtres que nous trouvons chez presque tous les peuples du monde civilisé, on veut nous le faire passer pour une péjoration du monothéisme primitif ! M. Albert Réville a montré lui-même (l. XXVII, p. 228

et, enfin, à quel point cette théorie du monothéisme primitif des Chinois est insoutenable. Nous admettons que l'on ne partage pas cette opinion, mais ce qui ne saurait passer sans protestation, c'est que l'on considère purement et simplement comme son aversa, aussi bien les travaux qui ont fait sentir le développement de la religion chinoise dans l'ordre historique régulier du développement religieux au sein de toutes les races humaines, que les travaux qui ont transformé les études bibliques et la connaissance scientifique du développement religieux du peuple d'Israël. Il faut que nos compatriotes, devenus trop longtemps étrangers à ce genre d'études critiques sur l'histoire religieuse, se prennent leur parti : on ne peut plus aujourd'hui prétendre à faire des travaux monothéiques d'histoire religieuse en partant sans réserve et en considérant comme son aversa les recherches de la critique indépendante de toute dogmatique particulière. Rien de plus légitime que d'en repousser les conclusions, de les discuter ; ce ne sont pas des dogmes à renverser. Mais c'est se condamner soi-même que de les laisser au d'affaiblir de les laisser.

MM. Baillet et Paulot ont consciencieusement circonscrit à l'antiquité romaine une étude comparative de culte des morts chez les Chinois et chez d'autres peuples. On sait, en effet, de longue date quelle grande place le culte des ancêtres occupait dans la vie des romains. Grèce et Rome, surtout dans les temps primitifs, et quelle influence exerçèrent sur la constitution sociale à Rome les liens religieux de la famille ou de la tribu. Nous avons déjà dit qu'une même nos moins riche à exploiter se rencontre dans les travaux sur les religions des non-civilisées. On reconnaît dans cette seconde partie du livre que nous signalons une connaissance approfondie de la littérature classique grecque et latine ; un y trouve de très intéressants rapprochements avec les pratiques et les rites des Chinois et des Assyriens. La bibliographie des travaux sur le culte des ancêtres et en général sur la religion domestique en Grèce et à Rome est pauvre. Il y manque notamment la connaissance des recherches historiques et critiques publiées hors de France.

La vénération pour les morts à la fin de la République et sous l'Empire à Rome, comme à la belle époque de la littérature grecque, si grande que soit la part qu'il faille lui faire dans la religion populaire, ne reposait plus que sur des croyances abandonnées par la plupart des esprits cultivés. Les usages funéraires et les cérémonies religieuses qui dérivent de l'ancien culte des morts devenaient de plus en plus des survivances, que les esprits de la culture grecs-romains cherchaient à expliquer par d'anciennes croyances, tout comme le font aujourd'hui, avec une méthode heureusement plus rigoureuse, nos ethnographes et nos folkloristes. La philosophie grecque et les spéculations mystiques de l'Orient avaient spirituellement les vieilles croyances populaires et empiriquement transformé les conceptions de la vie future. En Chine et en Assyrie cette union de la philosophie ne s'est pas faite dans le même sens ; ce qu'il y a de meilleur dans la sagesse chinoise a pris justement son point d'appui dans les

trouvées relatives aux années et aux lieux où elles ont été écrites. La philosophie et la science européennes auront-elles raison du vin appelé spiritisme et feront-elles pendre au gibet de vicieuse dans l'âme chinoise? C'est là le secret de l'avenir.

JEAN RÉVILLON.

F. J. GUTH. — *A concise history of religion*, 1. — Londres, Watts, in-12 de 154 p.

C. P. TIESS. — *Geschiedenis van den goddiens in de omdheid tot op Alexander den Grooten*, 1, 2. — Amsterdam, Van Kampen, in-8, p. 205 à 210 et 221.

Le petit volume publié par M. F. J. Gould est le premier d'un tout en Angleterre de publier un manuel sommaire d'histoire générale des religions, qui soit accessible au grand public instruit et non pas uniquement destiné aux hommes d'études. A ce titre déjà il mérite d'être accueilli avec sympathie. Nous n'avons guère d'oudder, cela va sans dire, ni les belles publications de M. Max Müller sur la Science de la Religion ni ses Hibbert et Gifford Lectures, ni les excellents travaux de mythologie comparée ou de folklore publiés dans les dernières années par MM. Cox, Frazer, Ling, etc., ni le recueil populaire si intéressant des *Religious systems of the world*, ni même les traductions des *Manuels d'histoire des religions* de MM. Tiele et Chantepie de la Saussaye. L'Angleterre a donné à la science des religions autant et plus que les autres nations, influant plus qu'à la théologie chrétienne proprement dite, non pas en quantité, mais en qualité. Il n'en était que plus étrange que, dans ce pays où le public s'intéresse aux choses religieuses, il n'y eût pas de *Manuel d'histoire des religions*.

M. Gould a voulu combler cette lacune et — chose curieuse — c'est le besoin de propagande, et développe dans la note anglo-américaine, qui lui a mis la plume à la main. Le *Concise history of religion*, en effet, est le premier volume d'une série de manuels qui sont publiés par le Rationalist Press Committee. S'il est accueilli favorablement, il sera suivi d'autres volumes analogues consacrés aux grandes religions historiques du monde occidental, le Judaïsme, le Christianisme et le Mahométisme, que M. Gould a pour le moment laissés de côté. « Le meilleur moyen, nous nous en rendons compte, de répandre les principes du rationalisme, c'est de publier des livres et des brochures. Beaucoup de personnes, qui ne comprennent même pas à se rendre à une conférence, lisent une brochure,.... de la confédération en quatre mille, l'écrivent en quatre dix mille. »

Le site en quelques sortes religieux dont s'agisse le Comité à donc pour objet

la propagation du rationalisme qu'il paraît identifier d'une façon un peu sommaire avec l'agnosticisme, comme s'il n'y avait pas de milieu entre les deux ou le contraire et entre les formes particulières du positivisme que les Algériens ont héritées de nos confrères d'agostinisme. Je suis bien que ce mot ait quelque et que ce positivisme ne soit pas mal de marchandises étrangères, mais il y a quelques choses d'autant à identifier avec, au respect de plusieurs points de philosophie rationaliste, la méthode fondée sur la suppression de la raison avec le positivisme. Quand les théologiens autoritaires se permettent de pareilles exaltations, évidemment par l'histoire sainte de la pensée humaine, nous protestons au nom de la liberté spirituelle. Pour éliminer d'un agnostique ces procédés sommaires n'en vaudrait pas mieux.

Mon principal grief contre le Manuel d'histoire de la religion publié par M. Guizot, c'est dans son caractère dogmatique. L'auteur lui-même rappelle dans le titre, sous son nom, qu'il a écrit les *Stephens* et non les *Agostinismes*. L'agnosticisme réclame, car. Sans doute il affirme que le Christianisme aura traité avec la même sollicitude et le même respect que l'Hindouisme et le Persisme, mais — sans admettre ce qu'il y a d'excessif et de poète à mettre sur le même rang l'Hindouisme et le Christianisme — on croit aisément que l'auteur a écrit d'histoire de Christianisme accompagné d'histoires dans sa course à travers l'histoire religieuse. Elle se traduit non seulement dans un grand nombre de rapprochements entre les idées ou les pratiques des religions différentes et celles des chrétiens, mais encore dans quelques erreurs que le plume ne parvient pas à éviter, lui qui est de la p. 102 où il est dit, à propos de l'étude respectueuse qu'il convient d'appliquer aux documents sacrés — comme écrits par un grand nombre d'hommes : « le même principe devrait être appliqué à la Bible, mais il est difficile d'observer cette attitude sympathique en face des problèmes doctrinaux soulevés par nos saints chrétiens au sujet de l'authenticité des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. »

Une lacune des rapprochements signalés par M. Guizot même juive, que l'auteur a écrit de beaucoup de phrases formant absolument les yeux aux enseignements de l'histoire ou de la science soit humaine, je la lui accorde volontiers. Mais ces rapprochements et ces amitiés ne sont pas à leur place dans ce manuel d'histoire religieuse. Faut-il, si tout le juge convenable, des livres de poésies où vous pourrez à profit les enseignements de l'histoire des religions pour servir votre thèse, non de plus légitime. Mais quand vous êtes contre d'histoires, ne vous dégardez pas de la science sympathique et ne même pas vos phrases sympathiques à des questions ou elles n'ont que faire. L'agnosticisme enseigne que dans une histoire de Christianisme l'auteur, après avoir exposé les faits, s'exprime son jugement, d'autant qu'il est impossible que l'exposition elle-même ne se fasse pas du point de vue auquel se place l'historien pour expliquer la même question des faits. Mais que viennent faire, dans une histoire des religions étrangères au Christianisme, des réflexions dirigées con-

qu'on lui montre des adversaires et qui n'ajoutent rien à la connaissance du sujet traité? L'auteur dans le livre qui lui-même lui-même lui-même, ne fait de la lecture un dialogue ou de l'indiquer par une palme d'encouragement ou d'apologie.

C'est tout à fait expliqué très franchement sur ce point, parce qu'il y a de l'avenir de nos études et qu'il importe de s'efforcer d'établir des religions à une science dogmatique ou métaphysique. Il est évident que l'histoire religieuse, pas plus que toute autre histoire, ne peut pas avoir de valeur scientifique si elle n'est pas menée suivant la méthode scientifique, en appliquant à la recherche et à l'appréhension des faits les principes de la causalité et les lumières de l'expérience. A cet égard il n'y a aucune divergence entre M. Guizot et nous, mais la méthode critique n'implique pas l'adhésion à un système philosophique existant.

Ces réserves de principes faites, je m'empresse d'ajouter qu'il faut l'appliquer généralement à l'histoire M. Guizot de la manière dont il s'est efforcé de l'appliquer. On n'est pas averti de résister d'une façon claire et positive les résultats obtenus dans l'histoire et dans l'histoire d'une science en voie de formation telle que l'histoire des religions, surtout lorsqu'elle est, à l'instar de l'histoire, une science de second degré, ayant pour objet de grouper et de synthétiser les résultats obtenus par toute une série de sciences du premier degré, soustraits sur une seule langue même sous érudition. M. Guizot même fait espérer que sous la méthode qui soit familière aux historiens de la religion, sous l'indifférence pour lui, parce qu'elle avait les difficultés qui résultent du conflit des théories, de l'impossibilité d'obtenir de tels résultats et de la distribution des faits déjà connus dans les moules d'une science reconnue. Rien n'aurait des méthodes de l'enseignement ou des structures religieuses n'est demandée de religer en une seule science et populaire de l'histoire principale des religions, qui peut leur servir de guide dans leurs leçons ou leurs conférences. Jusqu'à présent il n'a toujours semblé que l'œuvre était prématurée, puisqu'il serait nécessaire de ne pas y laisser entrer les conclusions présumées à la science toute nouvelle d'hypothèses. Des ouvrages tels que ceux de MM. Tiele ou Kluge de la Sainte-Trinité rendent de grands services, parce qu'ils s'adressent aux étudiants, à un public très cultivé, capable de contrôler et de discuter. Lorsqu'on parle au grand public, il faut se faire consciemment un cas de conscience et ne pas lui donner des hypothèses pour des certitudes.

M. Guizot a été tant que possible en danger en s'occupant sur chacune des questions traitées par lui les ouvrages les plus autorisés. Dans la première partie, consacrée à l'histoire du développement de la religion depuis l'homme primitif jusqu'à nos jours, il s'est inspiré des travaux de MM. Tylor, Spencer, Lubbock, Tiele, A. Reville, de la Sainte-Trinité, etc. Dans la seconde partie, où il étudie successivement les différentes religions, il a adopté l'ordre suivi par M. Tiele dans son *Manuel*, en y ajoutant des sections sur le Sikhisme, le Bouddhisme et la religion des Gètes. Je ne puis reproduire ici en détail les

observations que percevait et résolvait par lui-même l'ensemble de l'humanité. Je me bornerai à trois quelques points.

II. Considons d'abord, tout d'abord, cette source une source la plus exclusive des religions dans la constitution des religions élémentaires. Le rôle des sens est à ses yeux la source unique de la religion humaine. Il n'est pas philosophique (p. 12) que l'homme non cultivé aie à des esprits qui ne sont pas humains, mais sensibles à des bases humaines, et qu'il accumule comme les autres brutes et intelligences des éléments naturels. En réalité, il se borne à intuitivement bréger — que II. Albert Haeckel appelle le naturalisme (p. 45), mais il n'en fait presque pas usage. Il reproduit d'une façon trop servile les idées de Spinoza, en dérivant des images la croyance primitive aux dieux, et en dérivant l'accomplissement de la nature comme un accident de la croyance à la survie des esprits humains. Or, il n'est pas difficile que l'homme se procure de nature, de même que l'enfant, à une certaine satisfaction à considérer tout ce qui l'environne comme animé, non pas à cause de la transmission d'une âme humaine dans les objets, mais en vertu de sa conception même de la nature. Il ne se crée pas à de véritables spiritualités sur l'être et le corps. L'être qu'il se fait de l'âme — s'il s'en fait pas — est indistinct et plein de contradictions. Il agit seulement par un expédient de tous les instants que chaque acte émanant de lui procède de sa volonté, de ce que l'on pourrait appeler d'un terme incompréhensible pour lui, son énergie, ce qu'il sent en lui de vivant. Et toutes les fois qu'il voit un objet un phénomène quelconque qui ne soit pas produit par lui-même ou par un de ses semblables, il se sent pas en doute que un phénomène procède d'une cause étrangère à celle qui produit ses propres actions : d'un être unique phénomène, s'en a-t-il dit derrière chaque mouvement, manifestant l'état de cause antérieur, il sent une volonté, une intention, une énergie. L'homme sent une cause la nature entière et, pour se rendre compte de cet état d'esprit, il n'est pas nécessaire de sortir de son société civilisée; il suffit de regarder l'enfant se tenant tous les objets qui l'environnent, frappant la table contre laquelle il veut de sa langue, parlant à l'objet avec lequel il joue ou tremblant d'effroi devant une chose inconnue dans l'obscurité ou la nuit. Il est impossible de se rendre compte des formes élémentaires de la religion sans connaître une influence sensible à cette érudition de la nature entière. Pour n'en avoir de rendre les esprits primitifs pour l'expliquer et en même temps nous il faut aller profondément le spiritualisme même sur l'homme produite par les sens. C'est prendre l'animal pour l'humain. Un peu plus de psychologie appliquée à l'étude de la religion nous montre que la connaissance d'une volonté ou d'une énergie ou d'un être est le principe de l'expérience humaine, que l'homme lui-même ne peut pas exprimer philosophiquement. — cela se voit, — mais que le plus grande de nos semblables nous se sentent, manifeste qu'il se sent agissant. Le rapport de cause à effet entre la volonté et l'acte impuissant d'elle, s'impose à l'esprit, aussitôt que l'être devant

au-dessus de ses ailes. Voilà la véritable origine de la croyance à l'âme. L'homme se sent être, veut se réfléchir le miroir du monde sur son corps ou sur les rapports des différentes parties de son corps avec les différents aspects d'un tel qu'il se sent être. Et comme il a conscience d'un principe actif en lui, il applique à la nature entière cette même expérience, d'une façon grossière et relative quand il est inculte, d'une façon plus raffinée à mesure que son intelligence se développe. Nous ne sommes pas d'illusion. Quelquefois nous d'entre nous-mêmes, nous d'appliquer à la nature la catégorie de la conscience, lorsque nous attribuons une phénoménologie à des lois, lorsque nous parlons des forces, naturelles, lorsque nous synthétisons une forme ou un être unique que nous appelons Dieu? Les plus grands philosophes n'ont fait qu'appeler, avec infiniment plus de méthode et de critique, le principe primordial de la conscience psychologique à l'univers, et l'axiomatique universelle. L'élucidation de sciences sur les causes profondes des phénomènes, n'en est pas moins élucidé, de par la constitution de son esprit, de sentir des causes, des forces, des énergies, dont il se pourrait avoir comme notion s'il ne possédait pas, dans sa propre expérience, la conscience de son énergie individuelle, de la force agissante. Mais comme, qu'il appelle son être, ou que se soit lui répondre, il n'importe pas.

Il y a là, ce me semble, une grave lacune dans le tableau tracé par M. Goudy de l'évolution des formes religieuses inférieures. Cela manque de psychologie et j'ai insisté sur ce fait, parce que ce manque ne s'adresse pas seulement à lui, mais à quantité d'autres historiens de la religion, dont la psychologie est évidemment trop rudimentaire.

Une seconde critique à l'adresse de ce petit manuel, c'est qu'il tranche d'une façon trop sommaire des questions qui sont encore bien loin d'être résolues. Et voici un exemple. La religion consacrée à la religion d'Acad, de Babylone et d'Assyrie commence par ces mots : « La Mésopotamie, le pays des deux rivières (le Tigre et l'Euphrate), a d'abord été peuplée par des Sémites. A une époque de beaucoup antérieure à celle où furent construites les pyramides égyptiennes, la grande vallée fut envahie par une race montagnarde, les Akkadiens, appartenant par le langage et par le type physique aux Chinois loquaces. » N'est-ce pas bien risqué de présenter comme ce fait établi une hypothèse aussi hasardeuse? De pareilles hardiesses sont peut-être inévitables dans des manuels très récents, sous l'impulsion déjà constatée. Il me semble cependant qu'une restriction, du type « peut-être » ou un « l'hypothèse certaines phénomènes » eût été à sa place ici, comme dans plusieurs autres passages.

Tout le matériel consacré à la religion de l'Égypte et toute la bibliographie lui sont soigneusement ajoutés à la fin de l'ouvrage, je regrette de ne pas voir figurer les travaux de M. Maspero, et ceux de ses collaborateurs de la Mission de Suez. Il y a là une lacune qu'il sera facile de combler dans une nouvelle édition. Dans le même ouvrage à la religion égyptienne il faudrait ajouter un court paragraphe sur la nature fortement animée et le caractère

journaliste de cette religion et, à la fin, un appendice sur le syncrétisme religieux de l'époque impériale, qui résume la dernière forme et la plus haute expression du polythéisme antique.

Voilà donc des reliquies; je ne souffrais pas, cependant, qu'elles fussent dans l'oubli de l'homme; l'impression que l'ouvrage de M. Tiele me dépeignait de valeur. Au contraire, il me paraît avoir réussi, d'une façon très satisfaisante, à mettre dans un petit volume une très grande quantité de renseignements, sans sacrifier à la clarté de l'exposition et en montrant une fine littérature qui n'est pas dénuée d'agrément. Ce premier volume d'un court manuel d'histoire des religions destinée à la fois au public, plus spécialement au clergé et à la fois au professeur de l'avenir de l'avenir. Il a en général fait bien moins les ouvrages d'école auxquels il fait connaître les divers religions. Il a beaucoup lu et dans la. Je souhaite que ce livre ne soit pas perdu, qu'il réussisse à faire apparaître d'un grand nombre de lecteurs le puissant avenir de nos études d'histoire religieuse et que sa vaillante initiative trouve des imitateurs.

La seconde moitié du premier volume de l'histoire de la religion dans l'antiquité jusqu'à Alexandre le Grand, par M. le professeur Tiele, s'est fait attendre plus que l'auteur ne le pensait et plus que ses lecteurs ne le désiraient. M. Albert Reville a présenté la première partie à ses lecteurs au mois de mars 1892 (t. XXV, p. 214 et suiv.) et leur a fait connaître le plus de l'auteur, comment cette histoire de la religion n'est pas simplement une nouvelle édition du célèbre Manuel de M. Tiele, mais à beaucoup d'égards un ouvrage nouveau, sous d'appels en outre type. L'auteur espérait pouvoir donner dès le début de 1892 la seconde partie. De nombreuses occupations l'ont empêché d'exécuter son projet avant le mois de juin 1893. Et il nous avertit que la suite se fera probablement dans quelques temps, parce que la nouvelle traduction de l'Avesta par M. James Darmesteter et les thèses révolutionnaires de notre civilisation ont l'âge et les origines de la religion dans l'antiquité, exigent de sa part un examen approfondi, dont le résultat exercera une influence décisive sur la suite de son récit consacré aux religions de l'Inde et de l'Iran. Il est clair, en effet, que l'ouvrage inaugural de M. James Darmesteter a apporté au débat des données entièrement nouvelles, en sorte qu'avant toute exposition du développement religieux des Indo-Iraniens, il est nécessaire de prendre nettement position à son égard.

Dans la première partie, on se le rappelle, M. Tiele avait exposé les religions de l'Égypte et de l'Assyro-Babylonie. C'était, pour ainsi dire, la religion, dans un monde nouveau et avec tous les éléments apportés par les recherches récentes, des deux premiers livres de son ouvrage intitulé : *Histoire comparée des religions religieuses de l'Égypte et des peuples antiques* traduite en français par M. Gel-

[illegible]

Une diocèse religieuse qui apparemment ne donne aucun intérêt dans le présent fascicule, la part incertaine de beaucoup et au même temps la seule sur laquelle nous ayons un ensemble de documents historiques quoique peu complet, c'est la religion d'Izrahel. On s'attendait donc à trouver dans la nouvelle publication de M. Tiele, suffisamment aux principes amorcés dans la première introduction, une histoire complète de cette religion. C'est là que nous aurons cette espérance égarée par une certaine déception. On expose d'abord de la religion d'Izrahel, sous divers aspects, on en fait une sorte de plume qu'une répétition répétitive de ce qui a été dit par d'autres. M. Tiele sera probablement forcé à penser qu'il n'est pas d'un intérêt pour ses lecteurs d'avoir de lui un récit détaillé de cette religion. Il nous mène aux passages spéciaux de Kamen, Wellhausen, Stade, Kittel et autres et il se contente de nous donner une vue générale du développement religieux des Israélites. Cette espérance, il est à regret de le dire, est déçue.

Quelque rigide que se démontre dans l'inspire, il y a une compensation que l'on apporte à sa très grande rigueur. Si l'on revient à l'Amir une histoire de l'islam de la religion d'Islam, c'est pour s'empêcher d'une façon toute particulière les aspects qui ont existé, aux diverses époques de son développement, entre elle et les religions venues se conjuguer, et pour recueillir les influences exercées par elle et par les autres religions de la Haute-Egypte, par les religions des grandes puissances qui ont exercé leur domination sur la Syrie et le Paléstinien. Par là M. Tiedt a rendu un très grand service. Et plus que lui s'est appliqué à une pacifique tâche, pour qu'il n'y ait guère parmi les historiens contemporains qui ont plus écrit que lui dans la connaissance mondiale des religions multiples dont il s'agit de dissocier les influences respectives. Il arrive trop souvent que les critiques de l'Ancien Testament et les auteurs d'Israël se contentent dans leur Abonnement spirituel, comme si le développement religieux des Israélites et des Juifs s'était déroulé d'une manière tout à fait indépendante des peuples voisins ou des civilisations et des religions qui exercent en conséquence sur la Palestine, Autrichien, au point de vue dogmatique de la

révolutions surnaturelles, cette séparation entre l'histoire divine et l'histoire humaine pourrait, à certains égards, se justifier. Aujourd'hui, au point de vue historique et religieux, «le est impossible et l'on est tenté de penser qu'elle ne se maintiendrait que par une sorte d'effort continué. Dans les interprètes de l'Ancien Testament, pour des raisons de la philologie et de l'histoire où ils ne se rencontrent pas à l'aise. D'autre part, les spécialistes, qui se sont occupés d'égyptologie, d'assyriologie ou de mésopotamie, n'ont, à quelques brillantes exceptions près, pas une connaissance suffisante de la Bible et des travaux de la critique biblique, et ils sont en général portés à résister pour la civilisation qu'ils trouvent dans une série d'indications qu'une étude comparée, menée à d'autres religions, permet de répartir plus justement ou de reconnaître comme autant de variations communes à la race sémitique. M. Tiele est un des rares savants qui aient personnellement étudié les diverses religions qui eurent un contact avec celle d'Israël et, en même temps, l'Ancien et le Nouveau Testament connaît admirablement les standards de l'étude religieuse appliquée à l'Ancien Testament. Il s'attache ainsi une tâche toute particulière : l'établissement de l'histoire religieuse d'Israël dans l'histoire religieuse générale.

Pour ma part, j'y jette aussi un coup d'oeil profond des choses religieuses, très dures dans l'examen, mais très libres de jugement, et qui s'aide avec M. Tiele à une complète liberté scientifique, à la plus entière indépendance à l'égard des matériaux traditionnels. Et, d'une part, il fait rentrer la religion d'Israël dans le cadre général des religions sémitiques, d'autre part, il fait revenir la critique à part de cette religion, au milieu de ses origines, jusqu'à ce qu'elle se constitue en religion sémitique. C'est à lui en religion sémitique d'un ou de plusieurs grandes personnalités. Ce rôle des puissantes individus, liés en plus grand dans l'histoire religieuse que dans aucune autre. C'est là, en même temps, ce qu'il y a de plus intéressant, de plus mystérieux, dans l'histoire, ce qui échappe le plus à la science, ce qui ne se laisse pas entièrement réduire à l'empirisme logique des effets et des causes qui constitue, à proprement parler, la science de l'histoire. C'est là, dans le monde moral, le mystère de la vie, de la création, qui demeure aussi fermé que le mystère correspondant de la vie dans le monde physique.

Cette importance capitale des grandes individualités en qui se personnifient les plus puissantes idées humaines, il faut savoir la reconnaître dans l'histoire religieuse, sans pour d'un équilibre ce qu'il y a justement de plus original et de plus actif. Les religions de la nature, elles aussi, nous dit M. Tiele, ne se développent que par l'intervention d'individus, et les religions sémitiques ne se constituent, ne se répandent et ne se réforment pas, sinon d'après les lois de la nature humaine. Mais il faut voir dans les religions sémitiques celles qui sont maintenues par une personnalité religieuse extraordinairement puissante, prophète, législateur ou prêtre, ou par un groupe étroitement uni de personnes douées d'un développement religieux supérieur, et qui, par cela même, ont

coïncidence des le début vers une direction doctrinale, avec l'impression indélébile du fondateur ou des fondateurs — (p. 314).

M. Tiele, s'inspirant de ces idées, ne met pas en doute que, sous le cycle de légendes qui s'est formé autour du nom de Moïse, il n'y ait une personnalité historique et le souvenir d'une création religieuse. Il n'a toujours paru remarquable de ne rendre compte du développement religieux d'Israël sans reconnaître un fond de réalité historique à la légende de Moïse.

J'en passe pas m'arrêter ici sur beaucoup d'autres assertions catégoriques dans le même ouvrage de M. Tiele, telles que la nature non évangélique des Hébreux, la qualité de non commun afriqué des noms, El, Ba'al, Mik, Adon, l'hypothèse de l'origine égypte de Jérusalem et beaucoup d'autres qui pourraient donner prise à d'interminables discussions. Je me borne à ajouter que l'auteur a joint à son récit, en appendice, des notes bibliographiques assez étendues relatives à l'ensemble de son premier volume, où il ne se borne pas à présenter des notes d'ouvrages, mais donne aussi quelques appréciations et quelques directions sur le choix des documents ainsi que des notes sur le développement des études correspondantes.

Il est à souhaiter que cette Histoire de la religion soit bientôt traduite dans une langue plus généralement connue que le hollandais.

JEAN RECTOR.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris. — Comme chaque année, nous reproduisons, au début de l'exercice universitaire 1893-1894, la liste des cours et conférences qui, dans l'enseignement supérieur parisien, ont pour objet l'histoire religieuse. Nous nous limiterons dans notre prochaine livraison le tableau de toutes les ressources que le centre intellectuel de Paris offre aux jeunes gens désireux de se livrer à ces études, lorsque le programme du Collège de France aura été publié.

Dès à présent nous pouvons faire connaître que M. Albert Réville, professeur d'histoire des religions au Collège de France, étudiera cette année la liste de l'histoire de la nation juive et l'Eglise apostolique.

A l'Ecole des Hautes-Etudes. V^e section, le programme est réglé comme suit :

Religions des peuples non chrétiens. — M. Havillier : Légendes divines et héroïques de la Mésopotamie, les mages, le Zoroastrisme et Mani. — Mythes et légendes relatifs à l'origine de la mort, au séjour des morts et à la condition des âmes dans l'autre vie, les amandis, 29 heures et demie.

Religions de l'Asie-Mineure et de l'Asie-Majeure indienne. — M. Léon de Rougé : Les doctrines religieuses de la dynastie des Hittites. — La religion des Indotartares, les mythes de Cosmion, de Querselont et de Hattislogobell, les Indes, 42 heures en quart. — Explication des textes parallèles du *Ro-ya-ka* et du *Ro-zi-ka*, les Juifs, 42 heures en quart.

Religions de Chine. — M. Sylvain Lévi : La religion au III^e siècle de l'ère chrétienne, d'après les monuments épigraphiques, les Joudis, 45 heures. — Étude du Bouddhisme septentrional : l'Abhidharma dans les sutras, 43 heures et demie.

Religions de l'Égypte. — M. Amélineau : Explication de textes magiques relatifs à la vie des moines les plus célèbres du Nitro et de Soest, les Joudis, 43 heures. — La liste des funérailles égyptiennes. Seconde partie de la cérémonie des « Ouverture de la bouche ». — Explication de textes et commentaires, les Joudis, 410 heures.

Religions des peuples sémitiques :

1. *De l'Arabie et des Indes occidentales.* — H. Maxime Vernet : Introduction religieuse à l'Antique Testament, 1. — Les livres législatifs, les vendredis, 43 heures et demie. — Explication du livre d'Isaïe (à partir du chapitre vi), les mercredis, 41 heures en quart.

► *Idolâtres et religieux de l'Arabie*. — M. Hartwig Derenbourg : Explication du Coran avec le commentaire philologique, historique et grammatical de Boukhal, d'après l'édition de M. Fleischer, les mercredis, à 5 heures. — Les deux mentions dans des inscriptions arabo-sassanides nouvellement trouvées à Soudjiff. — Explication de quelques inscriptions sassanides et selymanides, les mercredis, à 4 heures.

Religions de la Grèce et de Rome. — M. André Barthélemy : Les oracles, les mariés et les vendredis, à 2 heures.

Littérature chrétienne :

1^{re} Conférence de M. Sébaste : Histoire des sectes chrétiennes dans la primitive Église. — Explication de la littérature pseudo-alexandrine, les jeudis, à 6 heures et à 10 heures.

2^{re} Conférence de M. Muschmann : Histoire de la littérature chrétienne depuis la fin du 1^{er} siècle, jusqu'au temps des apostoliques, les jeudis, à 10 heures et demi.

Histoire des dogmes :

1^{re} Conférence de M. Albert Reille : Histoire des doctrines néoplatoniciennes dans l'Église chrétienne (école de Chréti, Millénaire, Jugement dernier, Paradis, Enfer, Purgatoire), les jeudis et les jeudis, à 4 heures et demi.

2^{re} Conférence de M. Fremet : La cosmologie au temps d'Albert le Grand, de saint Thomas, de Roger Bacon, les jeudis, à 1 heure. — La morale à Néomaque (I. II d'Aristote, comparée avec les commentaires et les traductions du moyen âge, les jeudis, à 3 heures un quart.

Histoire de l'Église chrétienne. — M. Jean Réville : Le triomphe de l'Église au 1^{er} siècle : ses conséquences ecclésiastiques, théologiques, religieuses et morales, les mercredis, à 4 heures et demi. — Cérès et les débuts de la République en France, les samedis, à 4 heures et demi.

Histoire du droit canon. — M. Emery : La théorie des papes au 13^{ème} siècle, les mercredis, à 3 heures et demi. — Les papes du différend entre Philippe le Bel et Boniface VIII, les samedis, à 3 heures et demi.

Cours libres :

1^{re} Conférence de M. J. Denon sur l'Histoire religieuse de l'Arabie : L'Église d'Alexandrie à partir de la conquête de l'Égypte par les Musulmans en 639, jusqu'à l'achèvement des premiers Musulmans en 1254, les samedis, à 2 heures.

2^{re} Conférence de M. A. Quatremère sur la Religion assyro-babylonienne : De la magie chez les Chaldéens. Explication des formules magiques du IV^{ème} volume des Inscriptions cunéiformes de Beudant, les lundis, à 3 heures un quart et les samedis, à 1 heure.

3^{re} Conférence de M. Albert Le Roy sur l'Histoire du Juvénalisme : Histoire de l'Église de France au 1^{er} siècle. Gallien et Iamblique d'après la Correspondance inédite de Quenel, les mercredis, à 4 heures et demi.

Dans la Section des sciences historiques et philologiques l'étude de l'histoire religieuse est représentée par le cours de MM. Jean Fichant sur quelques inscriptions chrétiennes et byzantines du IV^e volume du *C. I. G.*, *Rey*, sur les Coutumes monastiques de l'Orient; l'abbé Fumouze sur les sépultures chrétiennes dans l'empire romain et sur quelques éléments d'hagiographie; Sébaste, Lods, sur le Hainyana; Jomès, Guenandier, sur quelques textes hébreux et hébraïques; Carrière, sur la première partie du livre d'Isaïe; Clermont-Dannewitz, sur les annales annales et l'archéologie hébraïque; Maspard, sur les listes hiéroglyphiques d'anciennes dates et sur le temple de Dandérah.

A la Faculté des lettres nous aurons le cours de M. Decharme sur les idées religieuses dans la littérature grecque des *vi^e* et *iv^e* siècles; de M. Bruchery sur les idées relatives à Dieu chez les anciens philosophes grecs; de M. V. Hurey qui expliquera des textes védiques.

A la Faculté de théologie protestante : M. Ménégez, professeur, interposera l'Épître de saint Jacques et les Épîtres johanniques, et commentera le *Protreptique de l'Histoire des Dogmes de Harnack*.

M. Sabatier, professeur, étudiera les quatre Évangiles et expliquera l'Hexagone selon saint Marc.

M. Luthinberger, professeur, exposera le système de la morale chrétienne.

M. Ad. Lods, chargé de cours, traitera de la critique de l'Héséotaque, et expliquera le livre d'Isaïe.

M. Stapfer, professeur, donnera l'introduction aux Épîtres catholiques.

M. Bonet-Mury, professeur, exposera l'histoire de l'Église chrétienne jusqu'au règne de Charlemagne. Il traitera, d'autre part, l'histoire de l'Église des frères Bohémiens et Moraves.

M. S. Breys, maître de conférences, enseignera l'histoire de l'Église au *xix^e* siècle. Il étudiera, d'autre part, l'archéologie chrétienne.

M. L. Guiselin, professeur adjoint, étudiera le traité de Tertullien *Ad Martyres*.

Des cours libres seront professés par M. P. de Foffis, docteur en théologie, qui achèvera l'étude de la vie et des œuvres des saints Égyptiens reconnus en France, et par M. F. de Fay, docteur en théologie, qui expliquera les textes d'Ésaïe relatifs à Origène.

L'Histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 10 juin* : M. Hamelle, directeur de l'École française d'Athènes, reprend avec plus de détails l'exposé de l'histoire et des coutumes des fouilles de Delphes, dont il a été question à la dernière séance. Il met sous les yeux des membres de l'Académie un grand nombre de plans et de photographies, qui représentent l'aspect du terrain des fouilles et quelques-uns des principaux objets découverts. Il insiste sur la conservation des empreintes et des impressions qui lui ont été prêtées, de divers côtés, tant par les membres de la mission, MM. Coaze et Bouquet, membres de l'École française d'Athènes,

Tournaïens, architectes, autres pensionnaires de l'Académie de France à Rome, Curvet, conducteur des ponts et chaussées, que par M. Jannots de Montholon, ministre de la République française à Affaires, et par le gouvernement belge.

M. Suard, président, adresse à M. Hamolle et le charge d'exprimer à ses collaborateurs les remerciements et les félicitations de l'Académie, pour les beaux résultats obtenus par leurs efforts communs.

— *Séance du 30 juin* : Le vote sur l'attribution du prix annuel, qui n'avait pas donné de résultat à la séance précédente, malgré cinq tours de scrutin, donne lieu à cinq nouvelles convocations et se termine par la victoire de M. James Darmesteter, qui sans avoir dû s'annoncer dans notre livraison de mai fait. Le principal concurrent de M. Darmesteter était M. de Sarzec, membre de l'Académie à Bagdad, l'auteur des fouilles récentes qui ont considérablement reculé les limites de l'antique histoire assyrienne. La rivalité de la lutte tient en grande partie au fait que les membres de l'Académie étaient d'opinions différentes sur la nature des travaux qui peuvent être proposés pour le prix annuel. Les fautes et remarques de M. de Sarzec ne vont pas à proprement parler des travaux assyriologiques, puisqu'il ne s'occupe pas lui-même des découvertes; elles fournissent des matériaux qui devront être mis au service par d'autres, à la condition que pas qu'on ne les tire dans la catégorie des travaux auxiliaires d'appliquer le prix annuel. Quel que soit le jugement final que la science porte sur l'œuvre de M. James Darmesteter, il n'est pas douteux que les vues si neuves et si originales qu'il a émises sur la genèse du Zoroastrianisme soient d'une importance capitale pour la limite de l'histoire de la civilisation antique.

— *Séance du 7 juillet* : M. Edmond Le Blant communique de la part de M. Halley une inscription trouvée à Rome, sous M. Martinelli, sur laquelle se trouve, en lettres incrustées d'argent, avec une patène à gauche et une couronne de laurier à droite : « Gaius Gaii Cornélii Taciturni Pontificalis decurionis Gensilium servus. »

M. Barthé présente divers ouvrages de M. L. Vachin : *Les-Words among the Romans*; *The Kataklysmos described by King Dhaumoceti et Pagan* (1416 A. D.). — M. Barthe de Meynard présente une étude de M. Ch. de Harlez, *Le Dieu des morts et des éphémères, essai de mythologie égyptienne, d'après les textes originaux*. — M. Hamolle présente de la part de M. Cornélius, *Les fouilles d'Éphèse*.

— *Séance du 12 juillet* (branche à nomme de la Fête nationale) : M. Joseph Halley communique une étude sur le légende babylonienne du rapt de Proserpine par Pluton. Le mythe du rapt de Perséphone ou Proserpine avait été considéré jusqu'ici, soit comme exclusivement hellénique, soit comme dérivé du mythe égyptien d'Isis et d'Osiris. M. Halley se signale l'existence dans une fable babylonienne du 12^e siècle avant notre ère, qui fait partie de la légende de Tell-Amarna. Le Pluton ou Hadès babylonien, Nergal, s'identifie avec le fils d'Anu

(Aptery), Eris-Kigal, c'est-à-dire « Déesse d'Hades » : sur le refus de celle-ci, il charge Ninkal, sœur d'Hammé, d'aller ouvrir des mines, de l'amener de l'or et à son palais. Eris-Kigal cède aux demandes et consent à devenir l'épouse de Nergal, à condition de partager ses richesses. « Le royaume, dit-elle, partagera le pillage que tu disposeras; tu seras le Seigneur, je serai ta Dame. » Les deux pourront alors : « Nergal assoudra jala, et, au lieu de se fâcher, il s'embrassera et lâchera ses larmes. Tout ce que tu désireras depuis ce moment, je le t'apporterai. »

— *Séance du 12 août* : M. Héron présente l'Académie de quelques nouvelles découvertes provenant des récentes découvertes de M. de Sarzec, qu'il a étudiées au Musée de Constantinople. Ce sont d'abord des statuettes en bronze du type ancien en Chat-Nua. Ces figurines sont en cuivre; elles représentent des bustes de hommes terminés au pince. M. de Sarzec les a trouvées placées directement dans le sol et couchant sur leurs têtes des tablettes d'argile en pierre. Elles étaient évidemment destinées à servir en rapport les esprits des défunts ou du monde infernal.

— *Séance du 19 août*. La nuit échoit de M. Julien Havet, rédacteur chargé de la publication des comptes rendus officiels de l'Académie, pour une pénible impression chez les membres présents à la séance. M. Julien Havet, en effet, était universellement aimé et apprécié à l'Académie. Il était un des premiers savants qui lesquels on rendait les plus grandes et les plus dignes significations. Bien souvent nous avons profité de ses comptes rendus, rédigés avec tant de simplicité, dans la Revue critique d'Histoire et de Littérature. Nous nous rendons au lieu que cette nuit pour lui rendre à propos de son œuvre qui continuait M. Havet.

— *Séance du 1^{er} septembre* : M. Héron donne à l'Académie des nouvelles des fouilles reprises cette année même à Tello, ou Chabab, par M. de Sarzec, avec l'appui d'Hamy-Bey, directeur des antiquités dans l'empire ottoman. Elles ont eu pour champ principal une très antique résidence, sorte de palais royal, bâtie par une série de princes, dont les plus anciens sont antérieurs à Sargon. Les fouilles ont fait remonter, d'après la numérotation officielle de Babylone, à une époque dépassant le *xxviii^e* siècle avant notre ère. Parmi les objets que M. de Sarzec a ramassés dans les couches profondes du terrain il faut signaler surtout un monument tout à fait extraordinaire. C'est une pierre de forme oblongue, en cuivre ou en bronze, de 0,14 de large et de 0,30 de long, y compris la tige perdue de ses trous à l'extrémité, pour l'encastrement à l'intérieur de la lampe. La lame porte gravée un bon dessin du type primitif, avec une inscription qui, sur la photographie, ne laisse pas paraître le mot *regal*. Mais le type particulier de l'écriture et les formules rappellent le musée d'argile du roi Mithridate-Mou-dou, plus ancien même que Chat-Nua.

D'un autre côté, M. de Sarzec a retrouvé aussi très probablement la lampe

de cette laque autochrome, pourvu d'un bar de 3 mètres de haut, fermé de plaques de cuivre et muni d'une « anse » en bronze latérale, remplissant le contour de l'ouverture. Cette laque soignée était certainement placée dans quelque sanctuaire, comme les traces d'encens visibles. C'était la laque merveilleuse d'Assuérus, l'herrule chaldéenne. M. Henry cite des bas-reliefs et des cylindres sur lesquels on la voit avec les autres de bronze, parfois, comme lui, avec la bande latérale, ou bien se tenant dressée comme par magie et recouvrant l'acrotère des genies ou d'énigmes inconnues. C'est à la fois un problème monumental et une laque unique chaldéenne et bien autre tellement pour certains que beaucoup d'artisans préhistoriques.

M. Henry dit observer que l'analyse des bronzes de Balawat prouve que, chez les Chaldéens, le cuivre et l'étain extraits dans le bronze dans les mêmes proportions que de nos jours et que l'emploi du cuivre pur n'est pas une justification métallurgique. Il croit, en outre, que l'image que M. Henry a observée sur un cylindre assyrien peut être le bas-relief tel que ceux qu'on voit à côté des autres figures sur les cylindres assyro-chaldéens.

M. Maspéro rappelle qu'à Mohenjo, dans les tombes de la fin de la III^e et du commencement de la IV^e dynastie (vers 4000 av. J.-C.), M. Petrie a trouvé, à côté d'instruments en cuivre, des objets qui, à l'analyse, ont donné de l'étain régulièrement mélangé.

M. Homolle expose les découvertes faites à Dolphes pendant le mois de juillet dernier et présente des photographies de nouvelles médailles de tétrarques Aléxiens. Le défilé du temple d'Apollon est peigné et sera peut-être dit le reprise des travaux, en même temps. M. Homolle termine sa communication en attirant l'attention sur l'Assyrie qu'il a été plus question actuellement des découvertes assyriennes, en sujet des médailles de Dolphes, entre les autres bronzes et les autres grand. Elles ont été régulièrement brisées, grâce à un aspect approprié de circulation, dans il y a une de se briser de part et d'autre. (Rapport d'après le journal *Le Temps*.)

— Séance du 8 septembre : M. Henry fait une communication sur le « petit bas-relief ». Il rappelle d'abord que, parmi les princes chaldéens dont le personnage historique s'est dégage des données découvertes de M. de Saxe, il faut citer « l'Assyrie », le caractère du remarquable « assyrie » au sujet duquel M. Henry a précédemment écrit « l'Assyrie ». On avait pu une seule inscription qu'il avait dit d'Assyriens. M. Henry démontre qu'aujourd'hui la géologie est connue avec une certitude absolue jusqu'à une finitude Our-Nin. Au nombre des monuments de la mission Saxe, selon à Chaldéens, il en montre un qui est le seul provenant du pays d'Assyrie, où il est appelé fils d'Assyrie. La laque présente, d'une part, une tablette en Chaldéen appelée par son « petit-fils d'Our-Nin ».

Enfin, le site des Vautours nous apprend que l'Assyrie est aussi pour son père Assyrie. Il résulte de ces différents textes que l'Assyrie est pour son

Palmyramène, pour *marc Flaccidius*, pour *alors Abougar* et pour *basileid*. Or Nieu, M. Haury fait remarquer, en terminant, que *Palmyramène* n'est pas seulement connu par ses inscriptions. Il a, en outre, laissé des monuments qui attestent déjà un brillant développement de l'industrie et des arts dans cette très-ancienne civilisation chaldéenne. Nous en avons pour preuves les statues en sautoirs retrouvées par M. de Sarzec et surtout la première vase à anses d'argent, que M. Haury a pu étudier à Constantinople, grâce à la haute confiance d'Hamy-Bey.

— M. Oppert communique la traduction de la plus ancienne inscription connue dans la langue assyrienne. Il s'agit de cette stèle trouvée à Niffer en Chaldée (actuelle Nigur) par l'expédition assyrienne en Mésopotamie et publiée par M. Hilprecht, professeur à l'université de Philadelphie. Ce texte dat remonte d'un siècle antérieur à l'an 4000 avant Jésus-Christ, qui s'appelle *Singani-ear-ah*. Il est ainsi conçu : « An-dia Bel, son seigneur, Singani-ear-ah, le puissant roi d'Assur et le chef du Séméon de Bel, qui a bâti dans la ville de Nigur le temple, le muron de Bel. Celui qui dévota les murres de son main, que Bel-Samé (le soleil) et la Déesse Istar arrachèrent sa main et extirpèrent sa racine. » C'est sur un cylindre publié par M. Menant, que M. Oppert a lu « Singani » et non « Sarani », comme quelques savants l'avaient fait d'abord, d'après un roi à Sargon.

M. Menant confirme la thèse soutenue par M. Oppert et prouve l'authenticité du cylindre qui le porte.

— *Séance du 9 octobre*. M. Menant présente de nombreux renseignements, sous les Attributs du Vairan, sur l'influence artistique exercée par les juifs d'Argonne, non seulement dans le canton Virois, mais dans tout le midi de la France (Montpellier, Marseille, Mende, Bédouze et Grignan, dans la Lozère).

— M. le Dr Carton soumet à l'Académie le résultat des fouilles qu'il a faites à Douce, en Afrique, notamment aux temples de Saturne et de Jupiter.

— *Séance du 27 octobre*. M. Fournier donne lecture de l'introduction d'un travail qu'il se propose de publier sur les Mystères d'Eleusis, où il cherche notamment à établir définitivement l'existence de colonies égyptiennes en Grèce avant la guerre de Troie.



Publications récentes. — Le cahier de juillet-août du *Journal asiatique* contient le Rapport annuel du Secrétaire de la Société asiatique, M. James Fournier, sur les travaux du Conseil pendant les années 1892-1893. Ce rapport, remarquablement bien rédigé, résume tout ce qui s'est, de la plume de M. Darrozier, offert cette année un intérêt spécial, parce qu'il est, comme de juste, en grande partie consacré à l'illustre maître qui pendant un quart de siècle a été le président de la Société. Qu'on ne s'adresse à l'histoire de la science dans tous les pays, qu'on ne soit capable de goûter une délicieuse émotion littéraire,

vouira lire cette description du génie et de l'œuvre scientifique de Renan par celui qui, à beaucoup d'égards, doit être considéré comme le plus éminent de ses disciples. Sans doute, ce n'était pas le lieu ni l'occasion de faire une critique de son œuvre, mais l'éloge que M. Darmesteter lui a consacré, répond trop bien à la pensée intime du rapporteur pour qu'il soit possible de voir un hommage professionnel dans ces pages toutes vibrantes d'admiration et de respect. Cette pensée est résumée dans des lignes suivantes que nous transcrivons littéralement :

« Quel est l'héritage que M. Renan laissera après lui? Comme avant il a cru en France la religion religieuse et il a préparé à la science universelle cet inépuisable outil de travail, le *Corpus*. Comme survivant, il légua à l'art universel un trésor de pages qui resteront, et de lui surtout est vrai ce que lui-même a dit de George Sand : « Il eut le talent divin de donner à tout des ailes, » de faire de l'art avec l'idée qui, pour d'autres, restait brute et sans forme. » Comme philanthrope, il léguera un ensemble d'idées qu'il ne s'est pas soucié de rassembler en un corps de doctrine, et qui pourtant forment un ensemble cohérent. Une chose est certaine au monde, le *devenir*; et une chose est certaine dans la marche du monde, telle que la science la révèle, c'est que le monde est en route vers une forme plus haute et plus parfaite de l'être. Le bonheur suprême pour l'homme qui passe, c'est de se rapprocher de ce Dieu à venir par la science et par l'action, par la science en le contemplant, par l'action en préparant l'avènement d'une humanité plus noble, mieux douée et plus proche de ce fastueux idéal. »

Dans la revue des publications des orientalistes qui suit le portrait scientifique de Renan, il est un seul ouvrage sur lequel nous entreprenons encore à M. Darmesteter nos appréciations qualifiées, à la fois pour combler une lacune de nos *Chroniques* galiléennes et parce que le rapporteur de la Société asiatique est l'un des très rares hommes qui, en France, puissent émettre un jugement autorisé sur le sujet. Il s'agit de l'*Acropole de Suse*, par M. Dieulafoy. Ce grand ouvrage de 444 pages in-8°, avec 385 gravures, 16 planches en couleurs et 8 cartes, offre un grand intérêt archéologique, artistique et ethnographique, mais il n'est pas moins important pour l'histoire religieuse.

« M. Dieulafoy, dit M. Darmesteter, a réussi à faire le jour sur les origines du temple mazéen moderne et sur les données contradictoires des textes anciens, classiques et indigènes. Il a eu l'heureuse idée de séparer les deux éléments du temple du feu actuel et qui ont une chambre inaccessible où se garde le feu sacré et où ne peut entrer que le prêtre qui l'entretenant (*l'athouran*), et un emplacement consacré à l'offrande du sacrifice, l'*Atchani Akhaz*. M. Dieulafoy reconstitue soigneusement l'histoire de ces deux éléments, montre qu'ils n'en ont eue dans une seule naissance qu'après l'ère chrétienne, dans la seconde moitié de la grande parthie; que la chambre de feu est l'élément ancien, que c'est ce que

Désigné comme l'éphémère, le dieux à face humaine au visage qui par sa disposition doit représenter soit la constitution du feu météorologique, qu'Héraclite a cependant refusé, qui est l'élémentaire d'existence près de l'unité ou vers l'extrême de la vie, c'est-à-dire point de dernière décadence vers le dieu, abstrait son image, sans l'aspect de l'existence en dieu, mais en de la statue; les attributions se faisant au plus tôt. Après la chute des Athéniens, sous l'empire des rois helléniques, la Pyrie connaît des temples, comme celui dont les débris restent à Sigeion, et où l'on célèbre des sacrifices. C'est ce temple d'ionien d'après l'usage même et qui, en s'inscrivant à l'ancien Syedra, formera le temple de la déesse et moderne. Cette histoire du temple corinthien présente un développement antérieurement parallèle à l'histoire de celle qui s'y rattache, celle de même qu'en montrant à la naissance à la lumière de documents pourtant historiques : le mouvement de la religion comme la religion elle-même s'est transformée vers la même époque et vers la même influence, celle de la Grèce et bien que ces deux transformations puissent en fait être été indépendantes, la similitude n'en est pas sans signification, car elles résistent l'une et l'autre l'action puissante de la pensée grecque sur la pensée iranienne dans deux ordres de faits différents. —

On comprend, en effet, que les conclusions de M. Diehlitz concordent, d'une façon tout à fait indépendante, les résultats des études de M. Darmstadter sur la formation de l'Avesta. C'est pourquoi nous avons tenu à les donner en entier.

2.

1. Évangile de Pierre. — La fragilité d'un manuscrit tenu dans une tombe d'Alexandrie et publié pour la première fois par M. AC Lade (voir *Revue*, t. XXVI, p. 220 et t. XXVII, p. 76) a déjà fait naître des doutes d'œuvre, les mêmes que, il y a quelques années, lors de la publication de la *Bible*, interprète et histoire du christianisme primitif se joignent à l'œuvre sur ce nouveau document, de même que nous ne pouvons l'écarter sans l'écarter sans que des doutes des doutes, des actes et des notions qui ont été publiés sur l'Évangile de Pierre depuis la reconstruction des quelques versets restants. Nous ne pouvons songer à suivre en fait de publications et nous renvoyons aux travaux similaires aux qu'on les connaît. Mais il convient de faire une exception pour le remarquable travail que M. A. Schaller, docteur adjoint à l'École des Hautes-Études, vient de publier comme leçon-programme dans le Rapport annuel de la Société des sciences religieuses : *L'Évangile de Pierre et les évangiles apocryphes* (en deux tomes Leroux, 1906). M. Schaller a pris la question à un point de vue plus général d'histoire littéraire et s'est demandé de quel profit la science moderne peut être, soit pour enrichir notre connaissance positive de la vie de Jésus, soit pour résoudre le problème de la formation et de la composition exclusive des quatre évangiles tenus dans le Nouveau Testament. Il commence par étudier les caractéristiques

leurs gloses sur l'Évangile de Pierre : la langue, le caractère pseudépigraphe, son antichristisme, le style qu'on trouve le merveilleux, sa christologie. Ensuite il étudie les traditions particulières ou nouvelles documentées en les comparant à celles des autres évangiles, soit dans les scènes de la Passion, soit dans les récits relatifs à la Résurrection. Cette comparaison montre que le fragment d'évangile retrouvé se rattache manifestement et non à une collection de traditions plus stables ou plus positives des derniers temps de la vie de Jésus. Mais sa valeur est très grande, en tout cas, au point de vue de la critique des sources et de la vie de Jésus et de l'évolution de la tradition évangélique. Cette évolution, M. Schatier la recense dans les places chronologiques suivantes :

Première période : tradition orale, propagée par la prédication ou l'enseignement apostolique, contenue surtout dans l'Évangile paulinien. — De la mort de Jésus à l'an 60 environ.

Deuxième période, de l'an 60 à l'an 80. — Premiers essais de fixer par écrit la tradition évangélique. Les *Logia* de Matthieu, le concorde de la prédication de Pierre recueillie par Marc, et autres œuvres comprises dans les *Passa* de Luc, 1, 2 ; trois écrits anonymes, fragmentaires et incohérents de s'échapper par additions successives comme toutes les œuvres populaires.

Troisième période, de l'an 80 à 100, règne de Trajan. — Premiers essais d'une historiographie régulière, à l'exemple et à l'instigation de l'historien Joseph. Évangile de Luc, première rédaction de notre Matthieu actuel, et, peut-être, l'Évangile des Hébreux.

Quatrième période, règne de Trajan, 93 à 117. — Naissance de l'Évangile de Jean dans un coin particulier et privilégié de l'Asie Mineure. Dernière rédaction en Palestine de notre Matthieu actuel.

Cinquième période, règne d'Adrien, 117-138. — Rédaction de l'Évangile de Pierre, transition à la littérature évidemment apocryphe.

— M. René Bazant, professeur à l'École supérieure des lettres d'Alger, a communiqué à la Librairie de l'Art indépendant (Paris, 11, chaussée d'Antin) une collection l'Apocryphe disséminée traduite en français, qui sera prochainement complétée par les théologues et les historiens de l'Église comme par les folkloristes. Il se propose d'y publier tant les apocryphes déjà imprimés comme le livre d'Henoch, l'Assommoir d'Isaïe, la Petite Genèse, etc., que les inédits comme l'Apocalypse d'Abraham, les Visions d'Abba Souda, le livre de Zénon et d'autres. Deux petits volumes ont déjà paru (car M. Bazant attend publier ses apocryphes de manière qu'on puisse en se procurer séparément). Le premier contient le *Livre de Baruch* et le *Livre de Jérémie*, avec quelques fragments d'un tiers grecque, également intitulé *Livre de Baruch*, mis dans les *Philosophumena*. Le second contient le *Manuscrit de Tournai* ou *Livre de l'Épître*, apocryphe de très haute époque, composé en arabe, vers le milieu du x^e siècle, et

Egypte; c'est une lettre envoyée du ciel pour recommander particulièrement l'observation du dimanche, sortie de diverses recommandations sur le dieu-pluie. M. Basset a relevé avec beaucoup de soin les rares travaux dont ces textes ont été l'objet avant lui et n'a pas manqué de signaler les rapprochements que son erudition de folkloriste lui a permis de reconnaître entre les légendes du serapocryste et d'autres légendes de même famille.

— *Œuvres complètes de H. Saadia ben Josef al-Fayyumi, publiées sous la direction de M. Joseph Derenbourg. T. I. Version arabe du Pentateuque (texte arabe en caractères hébraïques, 1 vol. in-8; 10 fr.).* Les années passent et on sentait que sans l'activité scientifique de M. Joseph Derenbourg, à l'âge où d'autres se reposent, son grand âge, il s'est chargé d'une tâche qui avait fait reculer beaucoup de gens : une édition, en 12 volumes, des œuvres complètes de H. Saadia Gaon.

Saadia Gaon, né en 892, à Dabaa, dans le district de Fayyoun en Egypte, et mort en 942, réunissait toutes les connaissances qu'un savant oriental de son époque pouvait acquies. Comme grammairien et comme crétole, il se distingue de ses contemporains qui se livraient plutôt à la exégétique rabbinique. Ce n'est pas qu'il ait encore pénétré l'organisme de la langue hébraïque comme les grammairiens qui, au 11^e siècle, ont illustré l'Espagne. Mais cette ignorance même profitait jusqu'à un certain point à son œuvre. Il a les affaires plus fines, desm plutôt le sens de certains versets difficiles qu'il ne les explique par une analyse rigoureuse. Il a ainsi traduit en arabe le Pentateuque, Isai, les Psalms, Job, les Proverbes, les cinq Megillith et Daniel. Pour quelques-uns de ces livres il paraît avoir fait deux éditions, l'une ne contenant que la version du texte, et l'autre où cette version était accompagnée d'un commentaire. Pour le Pentateuque, le fait est constaté par Saadia lui-même. Dans la Préface il nous raconte qu'après avoir composé une première version avec un commentaire fort étendu, on vint lui demander une version simple et claire sans autre explication. C'est cette dernière qui est restée dans tout l'Orient la version usuelle, adoptée par tous les Juifs et finit les manuscrits et les éditions imprimées sans plus ou moins corrects et souvent très mélangés avec des formes et des mots vulgaires, selon le degré d'instruction des auteurs auxquels ils étaient destinés. Il est arrivé pour la version accompagnée d'un commentaire ce qui est arrivé si souvent aux grands ouvrages qui ont eu le malheur d'être des abréviations. Du grand commentaire de Saadia, il ne nous est resté que des fragments qui se sont rencontrés soit sur des feuilles détachées, dans les Bibliothèques de Saint-Petersbourg et d'Oxford, soit dans d'autres commentaires imprimés ou manuscrits qui contiennent des passages entiers du Gaon.

M. Derenbourg qui, à l'occasion du millénaire de Saadia, s'est mis à pointer, au service de plusieurs savants, une édition complète de ses Œuvres, nous donne dans un premier volume la traduction arabe du Pentateuque, accompa-

gnée de courtes notes hébraïques destinées à faire connaître les particularités de cette version pour ceux qui ignorent l'arabe. Il a ajouté à la fin un certain nombre de chapitres traduits en français d'après le texte que Saadia leur donne. Le second volume, qui doit renfermer les fragments du commentaire, sera publié par les soins de M. D. qui s'est adjoint pour cette tâche M. le docteur A. Harnack, un des bibliothécaires de la Bibliothèque impériale de Saint-Petersbourg. On retarde l'impression de ce volume parce qu'on espère voir s'augmenter le nombre des fragments par de nouvelles trouvailles, comme celles qu'on vient de tirer, au Caire, des fondations d'une vieille synagogue, et qui, envoyées à Oxford, ont été gracieusement mises à la disposition de M. D. par M. le docteur Neubauer, le savant bibliothécaire de la bibliothèque. En revanche, le VI^e volume des Œuvres complètes qui contient la version et le commentaire arabes des Proverbes, accompagnés d'un résumé poétique en hébreu du commentaire et d'une traduction française complète du texte biblique dans la sens de Saadia, est terminé et paraîtra avant la fin de cette année. L'impression de deux autres volumes a commencé; ils seront livrés à la publication pendant l'année 1894.

J.

— *L'Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*, par M. L. Tassin (Paris, Larose; in-8 de vi et 507 p.) est un ouvrage qui fait grand honneur à son auteur. Grâce à sa connaissance approfondie de l'histoire de la jurisprudence, M. Tassin a pu traiter d'une façon plus complète que beaucoup d'autres historiens les détails techniques de la procédure suivie par les tribunaux de l'Inquisition en France, et son livre mérite de prendre place à côté des beaux travaux de M. Lœy sur le même sujet. Après avoir exposé quelles étaient les hérésies que les inquisiteurs avaient à combattre, il étudie les sources historiques et juridiques auxquelles il fait puiser, il examine la composition, la compétence et le fonctionnement de ces terribles tribunaux, il pose la méthode accusatoire de la procédure, les moyens odieux employés pour arracher des aveux, enfin la nature des peines appliquées suivant les degrés de culpabilité. De nombreux exemples illustrent les renseignements que lui fournit l'analyse des textes juridiques et permettent de suivre sur le vif les atrocités pratiquées par lesquel les l'Église du xvi^e siècle s'efforçait d'écraser l'hérésie.

On sait combien peu les succès partiels de l'Inquisition empêchèrent l'esprit de rébellion de gagner des adhérents toujours plus nombreux et plus capables et l'esprit de révolte contre le despotisme ecclésiastique de se propager pour éclater dans la grande crise du xvi^e siècle. C'est la longue lutte entre cette tendance à l'émancipation spirituelle et l'absolutisme de l'Église que M. P. Boqueioi se propose d'étudier dans une publication considérable intitulée : *La voie de Rome et l'esprit de réforme sous Luther*. Le premier volume (Paris, Thorin; in-8 de viii et 125 p.) va du Grégoire VII à Innocent III; c'est la période où

la puissance pontificale s'affirme de la façon la plus complète et où la vaine grandiose d'Innocent III semble devoir se résoudre. M. Boquain cherche à dégager les éléments de l'idéologie qui se cachent sous cette puissance en apparence irrésistible. La suite de son ouvrage en montrera la décadence.

— M. Eugène Moutz, dans un article sur le sentiment religieux en Italie pendant le xiv^e siècle (*Revue historique*, sept.-octobre) — article sur lequel il y avait beaucoup de réserves à faire au point de vue de l'histoire religieuse — cherche à déterminer les modalités particulières des dispositions religieuses de la société italienne au xiv^e siècle et spécialement les modifications des rapports entre l'humanisme et l'Eglise. Le rôle de la Renaissance en Italie fait lorsque l'Eglise, après l'avoir traitée en aliée, commence de la traiter en ennemi. Ce que M. Moutz n'explique pas, c'est pourquoi cette transformation était inévitable, et il ne l'explique pas, parce qu'il admet comme mathématiquement démontré que la Renaissance, pourvu qu'elle s'imposât certaines réserves, pouvait vivre en paix avec l'Eglise. Or, il n'en est rien. L'esprit de la Renaissance est tout différent de celui de l'Eglise; quelques limites, quelques besoins laïcisés, pourraient faire bon ménage avec l'Eglise de la Contre-Réformation, mais à condition de dépouiller la Renaissance de ce qui a fait justement sa grandeur et sa force : la liberté de pensée, la libre venue de la vie spirituelle et morale. Les Jésuites ont profité de tous les matériaux apportés par la Renaissance pour l'édification du temple de l'esprit humain, mais ils les ont détournés de leur destination primitive pour les faire servir à des fins contraires : la canonisation et la dévotion de l'abbaye théologique. L'Eglise de la seconde moitié du xiv^e et du premier quart du xv^e siècle fut alliée avec la Renaissance italienne; et à conséquence est qu'elle se décadit, qu'elle tombe au niveau moral et chrétien, plus encore qu'elle ne l'avait fait auparavant. Quand les événements tragiques de la Réformation lui rendent la conscience de ses devoirs, elle est obligée de changer d'attitude à l'égard de la Renaissance. Mais celle-ci, en Italie, est assaillie le péril de quelques esprits d'élite; elle a systématiquement dédaigné l'apostolat populaire, sans lequel les masses spirituelles ne peuvent pas devenir fortes; elle a mis, en dehors de quelques hommes d'élite, un perpétuel dédain l'apostolat populaire, sans lequel les masses spirituelles ne peuvent pas devenir fortes; elle a mis, en dehors de quelques hommes d'élite, un perpétuel dédain l'apostolat populaire, sans lequel les masses spirituelles ne peuvent pas devenir fortes; elle n'a pas eu le courage de tirer de ses principes les conséquences morales et religieuses qu'ils comportaient. Aussi le jour où l'appui de l'Eglise lui manque, elle demeure impuissante à résister à l'oppression spirituelle; elle fait faillite morale. Les quelques intelligences hardies qui, ne se bornant pas à écrire des phrases continuistes ou à faire de l'archéologie classique, vont s'attaquer aux problèmes vécus de la doctrine humaine, sont obligés d'aller chercher à l'étranger un peuple capable de les comprendre.

L'histoire et l'explication du xiv^e siècle offre, plus qu'aucune autre, aux approches différentes, à cause de la complexité des intérêts et des classes qui, à cette époque, ont donné naissance à la société moderne. Voir M. J. de Riedel, qui dans un livre très désagréable, *L'esprit politique de la réforme* (Paris,

Fischbacher), fait le procès des fondateurs du Christe français, avec leur contribution à son avènement et leur attachement final, vers le despotisme, et enfin au maintien de l'Église française, non pas à cause de ses idées religieuses, mais à cause de ses principes politiques libéraux. Il est vrai que les protestants réformés, surtout en la loi de constitution, ont organisé une société conforme à leurs principes, ont adopté un fédéralisme et un régime de centralisation par le haut, mais ils n'ont pas conservé l'idée d'une vie locale véritablement indépendante.

Les colonies de France, au xix^e siècle, n'avaient-elles, en dehors de quelques exceptions distinguées, comme celle du point de vue du droit ? C'est douteux. Elles étaient pour la plupart presque toujours militaires, et n'ont presque jamais grand chose de leur attitude de pouvoir central. Elles sont donc parties des pouvoirs locaux qui peuvent tenir en respect le gouvernement central, à moins qu'ils ne servent le centre de façon même à leur cause. L'empire de la France a vaincu la Révolution, surtout la Révolution socialiste, tout entière qu'elle ait été souvent à ses principes, fait appel à l'initiative et à la responsabilité individuelles dans les questions les plus graves qui peuvent occuper l'esprit humain, celles de la famille morale et du salut. Elle est donc en politique favorable à la décentralisation et au self-government. Mais il ne faut pas en questions de constitution politique ne dépendent pas seulement des tendances morales des individus dont se compose la société. Les événements historiques, les conditions géographiques, la nature des racines avec laquelle on vit en latin, exercent une influence considérable, et, pour ce qui concerne l'unité française en particulier, elle est due pour le moins autant aux opportunités des temps républicains de la France que au génie et à la discipline de notre peuple à supporter moins volontiers les petites contractions locales que l'oppression exercée par un pouvoir central étroit, plutôt qu'à la nature de la Nation.

Ces questions de philosophie politique sont naturellement traitées dans un ouvrage comme celui que nous venons de lire, sous le titre de *La France* (Paris, 1890), par M. H. Hausermann. Ce premier volume sera suivi de deux autres. Il traite pour ainsi dire la partie, et une partie conséquente, du livre de M. G. d'Arbois sur *La Révolution et la monarchie absolue*. Dans certains et quelques peu de détails qui, s'il nous semble dans ces *Chroniques*, mais l'histoire religieuse et l'histoire politique sont si étroitement mêlées aux xix^e et xx^e siècles, qu'il est impossible de les tenir séparées. Il suffit de lire le xix^e chapitre de M. Hausermann pour s'en convaincre. Ce chapitre concerne la situation religieuse de la France, au commencement du xix^e siècle, et est un des meilleurs exemples d'analyse qui ait paru sur la question.

Parmi les publications relatives à l'histoire religieuse moderne l'une des plus intéressantes qui aient paru cette année est l'ouvrage de M. André Leroy-

Revue des Juifs et l'Antisémitisme. Traité (aux les nations) (n-12 de 331 p.; Calmann-Lévy). Dans un langage un peu verbeux et avec trop de répétitions M. Lœwy-Benda nous offre ici l'étude probablement la plus complète qui existe sur la situation, les aptitudes physiques, intellectuelles et morales et le manière de vivre des Juifs dans les différentes parties de l'Europe. M. Lœwy-Benda s'est volontairement borné à l'antisémitisme moderne. Il est sûr utile, comme le lui a fait observer M. Eugène d'Échival, de rechercher les manifestations de l'antisémitisme dans l'antiquité et au moyen âge, pour se rendre mieux compte des causes qui le provoquent à tous les âges de la dispersion d'Israël. Mais, cette réserve faite, il est impossible de ne pas être frappé de la quantité de renseignements de tout ordre groupés par l'auteur. Il a le grand avantage d'avoir beaucoup voyagé et d'avoir vu les jueries orientales. Un esprit vraiment libéral anime son livre; et le sujet, ce peuple d'Israël dont la destinée est unique dans l'histoire, est apprécié par lui à sa juste valeur.

Si les Juifs sont victimes des passions malades de l'esprit rétrograde des antisémites, le sont Döllinger et ses victimes des excommunications de l'Église ultramontaine. M. G. Bonet-Mury, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, a publié chez Armand Colin, sous le titre *Döllinger, Lettres et déclarations au sujet des décrets du Vatican*, une fluquente et sympathique biographie de l'historien qui a été le chef de l'opposition contre le dogme de l'immortalité papale en Allemagne, et la série des documents qui permettent de suivre les péripéties de la lutte soutenue par le vieillard, mais bien entouré ceux qui voulaient l'immoler ou le réduire par la même que contre ceux qui cherchaient à le gagner pour la doctrine.

En fin de folklore, le livre le plus remarquable des derniers mois est celui de M. Joseph Badier, *Les Foliaires* (Paris, Baillière, 12 fr. 50), publié dans la « Bibliothèque de l'École des Hautes-Études » et dont la moitié environ est consacrée à la question de la transmission des contes populaires. M. Badier revient résolument la théorie qui fait venir ses contes de l'Orient. Pour lui, les contes qui servent de cadre aux tableaux de mœurs tracés par les jongleurs, existent dans la tradition orale du moyen âge; ils n'ont pas été apportés de l'Inde, mais ils ont dû passer dans notre pays avec la civilisation grecque et romaine, dont la littérature a conservé la trace de contes analogues et même de tableaux. La thèse de M. Badier — qui s'est une thèse qui a valu à l'auteur le titre de docteur ès-lettres — est défendue avec beaucoup de verve et repose sur une connaissance approfondie de la société du moyen âge.

— L'éditeur Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, va faire paraître la *Bibliographie générale des traditions populaires*, publiée sous les auspices de la Société des traditions populaires, vaste répertoire censé à la littérature orale, à l'ethno-

graphie traditionnelle, aux légendes, superstitions et coutumes. Cette bibliographie formera deux volumes in-8 à deux colonnes. Le premier contiendra les généralités, la bibliographie de la France et des pays de langue française, de langues non-latines, non-germanes, de la Grande-Bretagne et des Pays-Bas. Il paraîtra dans le courant de 1904. Le prix de souscription est réduit pour les cent premiers souscripteurs à 30 fr. Il sera ensuite porté à 40 fr.

..

Nous avons reçu de M. L. Berrou, ancien chef d'institution à Paris, une brochure intitulée : *La foi et la raison* (Librairie générale), où l'on peut trouver la solution des deux grands problèmes qui ont pour but de concilier la raison avec la foi, la raison avec la foi. Nous rappelons à ceux qui nous font l'honneur de nous adresser des ouvrages de ce genre, que la *Revue de l'Histoire des Religions* ne s'occupe que d'histoire religieuse et ne peut ni annoncer ni discuter les travaux de métaphysique, de dogmatique ou d'apologétique.

ANGLETERRE

Littérature tibétaine. — L'*Academy* du 9 septembre contient le résumé du rapport lu par Sri Sarat Chandra Das à la première assemblée de la *Buddhist Text Society of India* et publié en entier dans le « Journal » de la Société. Sri Sarat Chandra Das a séjourné au Tibet pendant les années 1879, 1881 et 1882 et il y a été l'hôte du principal ministre spirituel du Grand Lama de Tashi-lhunpa. Ces hautes amitiés lui ont permis de visiter des régions encore inexplorées par les Européens, notamment les grandes provinces de Utsan et Lhobra, de travailler dans la riche bibliothèque de son protecteur, et de visiter les antiques bibliothèques de Sakya, Sam-ye et Lhasa, qui sont remplies d'ouvrages sanscrits originaires apportés de l'Inde. C'est là que le grand ouvrage de Kāśemundra, le *Kāśemundra*, fut traduit en tibétain par ordre de Phagpa, le célèbre saint qui convertit au bouddhisme l'empereur Khublai.

« Les Tibétains, dit notre voyageur, ont traduit dans leur langue tous les ouvrages sanscrits qu'ils purent se procurer aux Indes et dans le Népal. Ce fut là la base de leur propre littérature, qui se développe à mesure que leurs acquisitions d'étrangers du dehors augmentent. Aux ^{xv}^e, ^{xvi}^e, ^{xvii}^e siècles, alors que le Bouddhisme disparaissait de l'Inde, l'activité littéraire des Tibétains reçut une nouvelle impulsion de Chine, sous les dynasties du Grand Khan et des empereurs Ming. Pendant cette période de nombreux ouvrages chinois furent traduits en tibétain.

« La sage coutume de traduire tous les livres étrangers, introduits au Tibet par le roi Seng-tsan, fut suivie par ses successeurs jusqu'à Ralpe-Chen et ensuite par les hiérarches de Lamas qui gouvernèrent le Tibet. La

traduction des ouvrages des saints de l'Inde entraîner le passage de leurs écrits de l'Inde au Tibet; voilà pourquoi il y a aujourd'hui à la tête des manuscrits un si grand nombre de réimpressions de l'Inde à l'ouest. Il est juste de remarquer que dans les principales bibliothèques on trouve imprimées sur bois des illustrations de plusieurs écoles bouddhistes de l'Inde. Les Tibétains tiennent beaucoup à conserver tous les détails de leur vie. Dans les grands monastères, gouvernés par des Lamas laïcs ou par des frères, un moine-inscrit est chargé de rédiger le journal du supérieur et lorsque celui-ci meurt, sa biographie est composée avec les éléments puisés dans ce journal.... Les livres historiques et légendaires du Tibet mentionnent que le prince des Lamas, qui y vivait récemment, vint visiter personnellement une Inde, notamment au Bengale. Le Dala Lama, le nouveau pontife et le chef suprême du Tibet, a été dans les extrêmes antérieures, d'abord fils du roi de Bengale et ensuite, deux fois, parmi les descendants de ce dernier, un personnage remarquable par son abstinence et sa sagesse.

Les historiens chrétiens croient que c'est le Mahométisme qui a détruit le Bouddhisme dans l'Inde.

— T. K. Cheyne, *Founders of Old Testament criticism* (Londres, Methuen). M. le professeur Cheyne est, en Angleterre, un des plus actifs champions de la critique historique et littéraire appliquée à l'Ancien Testament. Il est un propagateur enthousiaste des idées et des méthodes de Rasmussen et lui-même a témoigné d'une indépendance théologique accrue et d'une hardiesse critique, peut-être même trop avancée, dans son grand travail sur le Pentateuque. Mais M. Cheyne est professeur à Oxford; il est dans un milieu si opposé à une Eglise qui s'attache à peine de l'attitude dissimulée la plus rigoureuse et qui sent beaucoup de fermeté depuis plus de quarante ans à tous les degrés de la critique biblique. De là chez lui une certaine pendence; une sorte de faiblesse liée du fait qu'il se sent le plus encline à l'usage de ses assistants, son constante préoccupation de montrer que la critique biblique n'est pas aussi inutile comme on se l'imagine; les deux bien pensants, qu'elle n'est pas universelle dans la religion et, qu'à tout prendre, elle aurait dans le siècle présent fait du bien à l'Eglise plutôt que du mal.

Toutes ces préoccupations se reflètent dans le volume que M. Cheyne a publié récemment pour faire connaître l'histoire de la critique appliquée à l'Ancien Testament et, plus encore peut-être, l'histoire des critiques les plus importants auxquels la rénovation des études bibliques est due. Les auteurs anglais y comptent une place proportionnellement plus importante que ne le comporte leur part à l'œuvre commune. Jusqu'à ces dernières années ils ont été vulgairement de la critique étrangère plutôt que des auteurs originaux. Pour nous faire connaître les sources originales des critiques anglais de l'Ancien Testament, M. Cheyne aurait dû nous parler de lui-même. Il est trop malade pour le faire. Heureusement qu'il nous parle un peu de ses amis et d'est personnel

comme témoignage de la transformation très considérable qui s'opère actuellement au sein de la théologie biblique anglaise, que son livre sera le plus apprécié à l'étranger.

— **B. E. Westcott**, *The gospel of John* (Londres, Macmillan). Ce petit volume dans lequel l'évêque Westcott a résumé des conférences qu'il a faites pour les étudiants de Cambridge, et dans lesquelles il a condensé les directions que l'expérience lui a appris être les plus utiles pour les jeunes gens qui étudient la théologie, ne devrait pas figurer dans notre *Chronique*, puisqu'il est avant tout d'ordre philosophique ou dogmatique. Mais il renferme, dans les chapitres IV et V, des conseils qui correspondent si bien à une des *thèmes* les plus chères à la direction de la *Revue de l'Histoire des Religions*, que nous nous faisons un devoir et un plaisir de les relever. Non seulement M. Westcott y résume les solutions proposées par quelques-uns des grandes religions pour résoudre les questions vitales de la destinée du monde et de l'homme. Mais, de plus, il insiste sur la grande utilité qu'il y a pour les jeunes gens qui veulent étudier la religion chrétienne, à faire connaissance avec les religions antérieures au christianisme, pour apprendre à les apprécier et à reconnaître le bien et le beau partout où ils se trouvent, en dehors comme en dedans du christianisme.

— **H. R. James**, *Apocryphal writings* (Cambridge, University Press). La collection des « *Texts and studies, contributions to biblical and patristical literature* », publiée à Cambridge sous la direction de M. J. A. Robinson, et dans nous avons déjà plusieurs fois entrelevés nos lectures, s'enrichit d'un volume consacré à la littérature apocryphe. M. James y a réuni trois écrits ou fragments d'écrits apocryphes inédits jusqu'à ce jour, dont les plus importants sont une nouvelle version hébraïque de la Vision de saint Paul, d'après un manuscrit de la Bibliothèque nationale (fonds hébr., nouvelle acquisition, n° 1631), un roman de James Esquivel, les *Arts Enchiqués et Polygames*, une description presque du *Voyage de Sinbad* sous le nom de *l'histoire de l'indigène*, mais mention d'un monde qui hantait le paradis à l'image de son créateur, etc. Il reste encore beaucoup à faire dans le champ de la littérature apocryphe. Avec les Actes des saints, les écrits des apocryphes ont été le roman du commun-sens du moyen âge. L'histoire des écrits y est intimement liée même que l'histoire religieuse. Mais il faut une bonne dose d'abnégation pour se consacrer à l'étude de ces textes, et souvent dénués de toute valeur. M. James a donc rendu un service dont il faut lui savoir gré en faisant connaître quelques apocryphes nouveaux.

Nouvelles diverses. — M. le professeur Max Müller, après avoir passé plusieurs mois à Athènes et à Constantinople, a quitté le 1^{er} septembre, à Leipzig, le sixième anniversaire de son doctorat. Tous les amis de nos études, à quelque école qu'ils appartiennent, se joignant à ses administrateurs de Leipzig pour féliciter le vaillant initiateur de l'histoire comparée des religions, des nombreux amis de sa langue sacrée et de la vertu vieillie dans laquelle il nous sert toute sa puissance de travail.

— 2° M. L. H. Mills a publié en fac-similé le vieux manuscrit de Yona avec illustrations peulvies qui se trouve à la Bodleienne et que l'on désigne ordinairement sous la lettre *Y*. Cette belle publication permet à tous les étudiants du pays de se familiariser avec les manuscrits sous l'aspect d'un de leurs plus intéressants spécimens.

— 3° Le Tenthredin est mort, à l'âge de quatre-vingt-un ans, l'un des érudits et des écrivains les plus indigables de l'Angleterre moderne, le Dr William Smith. La liste de ses écrits est considérable et peu d'auteurs auront été aussi contrôlés. Non seulement il a composé le classique Dictionnaire latin-anglais et anglais-latin, mais il a rédigé directement ou fait rédiger sous sa surveillance les Dictionnaires du Biographie et de Mythologie grecques et romaines, du Géographie grecque et romain, d'Antiquités grecques et romaines, le Dictionnaire de la Bible, celui des Antiquités chrétiennes et le Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines. Même au dehors de l'Angleterre ses dernières ont rendu de grands services par leur heureuse disposition, la précision et la clarté des renseignements qu'ils fournissent.

— 4° Le Dr Fäbber, surintendant du Service archéologique des provinces du nord-ouest de l'Inde, signale la découverte, dans le Népal, de deux nouvelles inscriptions du roi Açoka.

— 5° Dans le Manchester College, l'ancien collège supérieur de théologie indépendante transféré de Manchester à Oxford et dont les nouveaux bâtiments ont été inaugurés récemment, M. le professeur Carpenter fait des cours sur l'histoire religieuse d'Israël, sur l'histoire de la doctrine de la vie future et un troisième sur l'écologie bouddhiste. Les missionnaires anglais comprennent la nécessité d'enseigner aux futurs instructeurs religieux de leurs adhérents, l'histoire des religions. L'exemple est bien à noter.

— 6° Durant le dernier trimestre de 1904, M. P. A. Winkfield donne à University Hall une série de conférences sur le Développement d'une religion nationale, et M. W. E. Adde sur la Chronologie du Nouveau Testament.

ALLEMAGNE

— Ad. Harnack. *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, I. — L'événement le plus considérable de l'été dernier dans le domaine de l'histoire religieuse en Allemagne, c'est l'apparition de la première partie de l'histoire de la littérature chrétienne antique, en deux volumes (I et II 1028 p. ; 35 m.), par le célèbre professeur d'histoire ecclésiastique de l'université de Berlin, avec le concours de son élève, M. Erwin Preuschen. Les dimensions de cet ouvrage sont considérables. Ce n'est, en effet, rien moins qu'une introduction complète à l'étude des écrits chrétiens antérieurs à Eusebe et à chacun d'entre eux en particulier, suivie d'une histoire critique de cette littérature. L'ambition de M. Har-

sack est d'offrir à la fin du XIX^e siècle, en utilisant tous les travaux paléographiques, historiques et exégétiques accumulés par la critique moderne sur ces écrits du christianisme antique, quelques chose de semblable à ce que furent dans leur temps les *Mémoires* pour servir à l'histoire ecclésiastique de Tillemont. Il ne se dissimule pas que son œuvre appellera de nombreuses révisions; mais pour que d'autres puissent faire mieux, il faut d'abord qu'un homme entreprenne par faire ce qu'il peut.

Ce que la mortelle de M. Harnack ne lui permettait pas de dire, tous ceux qui depuis longtemps ont été une abondante instruction dans ses beaux travaux et qui admirent sa prodigieuse capacité de travail peuvent le dire pour lui; c'est que personne dans notre siècle contemporain n'est mieux qualifié que lui pour entreprendre une œuvre pareille. Il s'est proposé de répondre à trois questions: 1^{re} Qu'est-ce qui a été écrit durant le cours des trois premiers siècles par des chrétiens? 2^e Qu'en possédons-nous encore? 3^e Par quels intermédiaires et comment ce que nous possédons nous est-il parvenu? Sans exception, ni son collaborateur, ni lui, n'ont entrepris de nouvelles recherches sur les manuscrits; ils se sont uniquement proposé de consigner ce que les recherches, faites jusqu'à ce jour, ont établi.

La première partie, seule publiée, comprend ce que l'on pourrait appeler l'histoire matérielle de la littérature chrétienne antique; c'est-à-dire tout ce qui concerne l'existence des écrits, perdus ou conservés, les manuscrits, versions, etc., qui en ont servi ou qui en subissent les éditions, etc. L'histoire littéraire proprement dite fera partie du second volume.

— M. R. Zeller a publié dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des sciences de Berlin, sous le titre: *Über eine Herleitung des pyrronismus*, Cynismus seit dem Christenthum, un parallèle très curieux entre la secte d'unos telle que la pratiquaient les Cyniques et celle des conducteurs spirituels chez les chrétiens de l'antiquité. Les Stoïciens aussi, notamment ceux de l'époque romaine, considéraient le philosophe comme le médecin de l'âme, mais chez les Cyniques l'apostasie était plus populaire, plus pressante, souvent même indécise. M. Zeller montre, d'une part, comment ces préoccupations relatives au devoir de la mission morale remontent jusqu'à Socrate et, d'autre part, comment les chrétiens, d'abord, par la force même des choses, employèrent une méthode de cure d'âmes semblablement la même que celle des Cyniques.

— M. Edgar Benndorf, licencié en théologie à Göttingen, a publié dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, N. F., t. I, une étude critique très minutieuse sur les diverses versions du texte de l'*Apologie d'Artémidore*. Il faut certainement consulter ce travail quand on voudra dorénavant interpréter le plus soigneusement des Apologies chrétiennes et il est à désirer que l'auteur publie une édition du texte grec avec les résultats de son enquête. Mais on ne peut se dissimuler — et l'auteur l'annonce sans doute tout le premier — que ces résultats sont le plus souvent bien hypothétiques!

— E. Schramm. *Der Kultus der heiligen Anna im Ausgange des Mittelalters* (Tübingen, Mohr; 2 m.) est une curieuse contribution à l'histoire du culte des saints. Les saints sont sujets à la mode; ils ont leurs périodes de grandeur et de déclin. Sainte Anne, dont l'antiquité chrétienne s'est fort peu occupée, devient très populaire en Allemagne à la fin du x^e siècle. L'auteur attribue ce phénomène au besoin qu'avaient les âmes religieuses de marquer leur piété d'images et de représentations pures, alors que l'Église traditionnelle avait trop dégénéré pour leur donner satisfaction. Il veut mieux mettre le fait en corrélation avec l'extension du culte de la Vierge; de même que, de Dieu, la piété s'était reportée sur le Christ, de même sur la sainte Vierge, de même elle tendait à ramener de la Vierge à sainte Anne. Les distinctions relatives à l'Immaculée-Conception y contribuèrent aussi. M. Schramm a fait bien d'étendre son enquête hors de l'Allemagne, notamment à la Espagne qui est devenue de bonne heure et qui est restée la patrie d'élection du culte de sainte Anne. Tel qu'il est, son travail n'est pas moins lu avec fruit.

— A. Stål et H. Falk. *Die Ruinenreste von Teotihuacan im Hochlande von Mexico Mex.* (Berlin, Wieweg). M. Stål, bien connu des archéologues américains par son grand ouvrage sur la Necropole d'Ancon, occupe ici au public de nouveaux résultats de ses explorations sur les hautes plateaux de la Bavière et de ses environs nées sur les ruines mégalithiques colossales de Teotihuacan, auprès du lac Texcoco. L'ouvrage publié avec le plus grand luxe par l'éditeur Wieweg, avec le concours d'un érudit richelieu, M. Hilde, comprend quarante-deux planches en photographie de la plus belle venue. Les auteurs racontent que les monuments étudiés par eux sont d'un type distinct de tous ceux qui ont été retrouvés jusqu'à présent en Amérique. Ils se refusent à y voir l'œuvre des Toluques ou des Incas, comme on l'a soutenu jusqu'à présent. Ils en font remonter aux Aztèques et ne mettent pas en doute la destination religieuse des édifices. Ces Aztèques seraient une branche plus récente de ceux auquel se rattachent aussi les Péruviens proprement dits; ils auraient occupé en partie les hautes plateaux qui s'étendent de Cuzco jusqu'à 22° degré de latitude sud; Teotihuacan serait de leur principal centre religieux, consacré au culte de Vaucocha; mais à mesure que les Quetzals, adorateurs du soleil, ou les Incas étendent leur pouvoir sur ces mêmes régions, leur centre religieux, Paucaranza, s'élève de plus en plus Teotihuacan, ce qui explique le caractère mélangé de quelques-unes des ruines. Le prix très élevé de cette publication n'en permet pas moins l'achat qu'une bibliothèque bien pourvue.

— La légende du Juif errant est un des sujets de prédilection des collectionneurs de traditions. Aussi la littérature du sujet s'accumule-t-elle chaque année d'un nombre considérable d'articles et de notions éparses dans les revues et les

portant du monde entier. M. I. Nitsch, l'auteur d'une des études les plus complètes sur le fait-craie, a rendu un service signalé à ceux qui aiment (Heine) voyager, en groupant dans les renseignements nouveaux, lithographies ou autres, qui ont été publiés depuis 1881, dans une brochure de 21 pages, intitulée : *Neue Mittheilungen über die Sage vom weißen Stein* (Leipzig, Bloschke) 90 pf.).

— Parmi les nombreux travaux d'érudition que nous avons publiés en Allemagne, nous remarquons tout d'abord les intéressantes pour l'histoire de la religion grecque : 1° *Trilogie und die Trilogien* (Leipzig, Teubner), en deux parties, dans lesquelles le professeur F. K. Breiler a rendu tout ce que la littérature antique et l'archéologie nous apprennent sur la composition de Trilogie. Il importe notamment d'étudier les représentations des Trilogies sur les sarcophages, où ils semblent suggérer l'idée de conducteurs des âmes aux îles Fortunes, à moins que les âmes elles-mêmes ne soient considérées comme faisant partie du cortège des Trilogies qui se jouent sur les îles. — 2° *Die Mythenwelt Lokalsagen*, par M. Chr. Heide (Marin, Göttinger; 4 m.), l'auteur, s'appuyant sur les découvertes de Salomon, cherche à identifier les données locales par la littérature, surtout par Pausanias, sur les nombreux mythes et à y rattacher l'explication de la légende mythonique. Il ne paraît pas, sans doute, que la légende d'une créature aux jambes de chèvre, mais que, sans en faire plus sociale et plus générale, elle doit aux connaissances locales mythoniques la forme particulière qu'elle y a revêtue.

— Le 7 juin dernier est mort à Heidelberg, où il était professeur au gymnase, le Dr Carl Hertel, dont les travaux sur les traditions allemandes et notamment sur Meisenthal sont très connus. Il a été avec l'un de ceux qui ont le plus contribué à attirer l'attention sur la côté social de la Réformation allemande, dans son Histoire de la guerre des paysans dans le sud-ouest de l'Allemagne. Il n'a pas pu achever l'Histoire d'Essen à laquelle il avait consacré les dernières années de sa vie.

AUTRICHE-HONGRIE

Tous apprécieront avec satisfaction que les *Ethnologische Mittheilungen aus Ungarn*, dont la publication avait été suspendue après le second volume, reprennent désormais une publication régulière, sous la direction de M. Anton Herrmann (Budapest, I, Szent-Georgy-strasse, 2). La livraison que nous avons sous les yeux offre un intérêt spécial pour l'histoire des religions. On y trouve une étude fort bien menée de M. E. Mühlner sur le paganisme des Wégules; un nouveau travail de M. Imbry Schindler sur les croyances d'ancienne souche magiques, dans les traditions populaires magyares; une légende héroïque des Onghes mentionnant communiquée par M. Karl Papai, des coutumes des Arméniens de Transylvanie; des légendes eschabennes, celle des légendes téigones

sur l'archiduc Joseph. On s'abonne chez l'auteur, pour 8 marks par an, réduits à 6 en faveur des membres de sociétés d'ethnographie ou de folklore.

SUISSE

Le 2 novembre est mort à Genève, M. Auguste Bäumler, professeur à l'Université de cette ville, l'un des théologiens à l'esprit le plus généreux de notre époque. Sans avoir lui-même écrit sur l'histoire des religions, il a été un de ceux qui ont le plus encouragé l'essor des études d'histoire religieuse générale. Le directeur de cette Revue rempli un pieux devoir en adressant à son ancien maître un témoignage de sympathie et de reconnaissance.

— Le tome VIII de la *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, recueillie par A. L. Herminjard et publiée avec d'autres lettres relatives à la Réforme et des notes historiques et biographiques, a paru chez Georg (Bâle, Genève, Lyon). Il comprend les années 1542 à 1543.

HOLLANDE

M. C. de Harles a publié dans le *T'oung-pao*, paraissant à Leyde (t. IV, n° 3) et en tirage à part, une étude sur *Le style de Kong-fou-tse*, dans laquelle il examine la question si Kong-tse a interpolé le *Shu-king* et composé le *Tchou-king*. M. de Harles répond par la négative. Il n'y a aucun auteur contemporain, ni même aucun de ceux qui appartiennent aux trois siècles suivants, qui lui aient lui une part quelconque dans la composition du *Shu-king*.

Quant à l'opinion qui attribue à Kong-tse la composition du *Tchou-king*, elle ne repose sur aucun fondement sérieux. Elle ne repose que sur un beau raisonnement : Kong-tse a écrit un *Tchou-king*. Or il y en a un dans le livre de Tseu-tseu le dernier est celui de Kong-tse. Cette opinion est contraire à son caractère et à ses procédés bien connus; elle se heurte à des difficultés philologiques et à des témoignages déplorables qui ne permettent pas de l'admettre.

SUÈDE

E. Fehr, *Studia in oracula Sibyllina* (Upsala, Librairie académique). La dissertation de M. Fehr — une thèse académique — sur les oracles sibyllins, sort du moule des productions de cette nature. Il a groupé sous plusieurs chefs les idées et doctrines principales qui sont exprimées dans les textes sibyllins, poésies ou chrétiennes. Il estime, en effet, qu'il n'est pas possible d'établir une délimitation précise entre ces deux catégories. Dans un premier chapitre il étudie la doctrine sur l'homme, essentiellement manichéisme et antipéagisme, malgré

se portait à certains enseignements originaux de la philosophie grecque. Le second chapitre a pour objet le cosmologie. Le troisième, le plus important, contient surtout des conceptions eschatologiques dans les mythes égyptiens; c'est la partie la plus abondante et dans l'interprétation offre le plus de difficultés. Enfin l'auteur expose les principes politiques qui s'y affirment : la haine de Rome et de l'empire romain, les tendances démocratiques, etc. Quelques pages sur le genre politique des deux systèmes et des notes archéologiques avec abondantes terminent le volume (112 p. 50-65).

GRÈCE

Le directeur général des travaux archéologiques en Grèce, M. P. Cavadias, a publié chez Vintas, à Athènes, le premier volume des *Fouilles d'Epidaure* (16-18, 75 fr.) et le premier fascicule des *Fouilles de Lycosoura* (10-12, 10 fr.). Ces deux publications, richement illustrées, permettent de se faire une idée d'ensemble des travaux réalisés récemment par M. Cavadias et de l'excellente méthode qu'il a imprimée à l'archéologie grecque moderne. Une partie de ce qui concernant ces volumes a paru dans le *Bulletin épigraphique* ou dans l'*Épigraphie*, mais à l'état épars. D'ailleurs ces revues ne sont pas très répandues. Le premier ouvrage apporte des enseignements importants sur l'organisation du temple et du culte d'Épidaure, et, par le recueil des inscriptions que l'on y a découvertes, il développe notre connaissance des problèmes archaïques opérés dans ce sanctuaire si fréquent.

À Lycosoura M. Cavadias a découvert le petit temple de Despoina.

ÉTATS-UNIS

Le Congrès international d'anthropologie, réuni à Chicago, le 28 août et jours suivants, a entendu une série de conférences d'un grand intérêt pour l'histoire générale des religions. Parmi les sujets traités nous relevons les suivants, d'après la *Science*, de New-York.

M^{lle} Zelia Nuttall a proposé une nouvelle explication très ingénieuse du Calendrier maya. M. D. O. Britton a lu une étude remarquable sur les rapports supposés entre l'ancien monde et le continent américain avant le débarquement du Nouveau-Monde et aboutit à la conclusion formelle qu'il n'y a aucune raison de reconnaître une origine étrangère au langage, à l'art, aux religions, aux mythes, aux institutions, aux symboles ou aux instruments des autochtones de l'Amérique.

Le docteur Cyrus Adler a fait connaître les résultats qu'il a obtenus pour l'histoire des religions, et M. Morris Jastrow junior a exposé la méthode et le plan qu'il suivait de suivre dans la science des religions. M. Newell a présenté

un mémoire sur le Rituel considéré comme une dramatisation du mythe. Divers sujets du folklore religieux ont été traités par MM. Fr. Bonn (*Les rites des Indes Émiliennes*), Walter Fuchs (*Cérémonies des Turques*) et par M^{lle} Mathilde Stenmann (*Mythologie des Juifs*). M^{lle} Sarah Steinhilber a étudié les correspondances apportées par certains rites égyptiens à la science de la religion égyptienne, et M. V. Parry a présenté une explication de certains symboles religieux.

Tous ces travaux seront imprimés par les soins du D^r Franz Bonn, secrétaire de la Société Philologique à l'Exposition de Chicago.

— *L'histoire des religions à l'Université de Boston.* Boston a la réputation d'être l'« Athènes » du Nouveau-Monde. C'est en tant que la ville où la haute culture laïcifiant, utile et morale est le plus développée et surtout le plus uniformément développée. Boston a son Université depuis 1863, qui, comme presque toutes les institutions du même genre aux États-Unis, a la particularité de quelques différents cours généraux que toutes. L'Université de Boston a été la première en Amérique à donner une place égale à l'histoire des religions dans les programmes de sa Faculté de théologie. Depuis l'an 1874 M. William F. Warren, docteur de la Faculté, enseigne la théologie comparée ou l'histoire et la philosophie de la religion. Le nombre des étudiants augmente chaque année. Il est regrettable de voir à quel point les distances de l'enseignement supérieur en Amérique comprennent la transformation nécessaire que doivent subir les études de théologie par suite de l'introduction de l'histoire des religions.

— Parmi les publications récentes à signaler aux Américains, nous mentionnons d'abord un petit volume du professeur de Harvard University, Ch. Everett, *The Gospel of Paul* (Boston, Houghton, 1 d. 1897), un exposé très clair et judicieux du système théologique de saint Paul. Ensuite un recueil de mémoires écrits par plusieurs auteurs sur différentes religions : *Non different systems of religion : a symposium* (Albany, 1897).

Le Secrétaire : EUGÈNE LAMOTTE.

BULLETIN

DES

RELIGIONS DE L'INDE

(Suite.)

NOUVEAUX

A part deux ou trois événements dont les Grecs nous ont conservé le souvenir, l'histoire datée de l'Inde commence avec les inscriptions, et les plus anciennes de ces inscriptions, les célèbres édits du roi Piyadasi-Açoka (milieu du III^e siècle avant notre ère), sont aussi les premiers documents d'une authenticité incontestable que nous ayons du bouddhisme. Il est fort probable que, parmi les matériaux qui ont été incorporés au *Tripitaka*, il s'en trouve qui remontent plus haut; car il est certain que le bouddhisme que nous voyons, dans ces inscriptions, érigé en une sorte de religion d'État de l'empire le plus puissant de l'Inde, avait dès lors une littérature. Mais bien des raisons permettent de douter qu'il ait, à cette époque déjà, possédé un canon¹. En tout cas, il n'est pas un seul morceau de ce canon dans sa réduction actuelle, pas plus en pâli qu'en sanscrit, dont on puisse affirmer avec quelque certitude un âge également reculé. Aussi chaque découverte qui vient ajouter un fragment à cette précieuse série, sai-

1) La mot *pancena-śrāyā*, qui se rencontre à Bharhut et à Sanchi, et que MM. Hultsch et Bühler s'étaient à traduire par « *conservateur des cinq Nikāyas* » (le composé écrit en tout cas de écriture peu régulière), tendrait à faire admettre l'existence d'une collection semblable pour une époque qui n'est peut-être pas postérieure de beaucoup à celle d'Açoka. Mais conclure immédiatement de là à l'existence des cinq Nikāyas du canon pâli, c'est aller un peu vite. Cette division, comme bien d'autres, est inconnue dans la littérature avant du nord.

elle une sorte d'événement, et, heureusement, les dernières années nous en ont apporté plusieurs. La traduction anglaise du beau travail de M. Smart sur ces inscriptions n'était pas achevée¹, M. Bühler en était à peine à la moitié de la soigneuse révision qu'il leur consacre à son tour, en partie à l'aide de meilleures copies², que déjà de nouvelles versions des édits étaient trouvées près de la frontière afghane³. Puis vinrent les versions amplifiées des édits de Subhārām et de Hūpnāth trouvées par M. Rice dans le Mysore. Les monuments ont beaucoup souffert et les premiers fac-similés étaient bien imparfaits. M. Smart n'en a pas moins su en tirer un texte fiable⁴. En même temps il a fait ressortir nettement l'importance de cette découverte d'inscriptions du grand roi du nord si loin dans le sud, si loin surtout des côtes, en plein plateau central, dans des régions qu'on s'est représentées parfois comme étant à peine sorties de la barbarie sept ou huit siècles plus tard⁵. M. Bühler, de son côté, a apporté sa part d'éclaircissements et en a promis d'autres; dès maintenant il a appelé l'attention sur le fait certainement inattendu que la signature du

1) *The Inscriptions of Paganāsi*, dans *Indian Antiquary*, IX (1869)-X (1881) et XVII (1888)-XXI (1892); cette dernière œuvre avec des additions et l'auteur précise sur plusieurs points les conclusions de son premier travail.

2) Beiträge zur Erklärung der Asoka-Inschriften, dans la *Zeitsch. d. deutsch. orient. Gesellsch.* XXXVI (1883), XXXIX (1886), XL (1886), XLI (1887), I; XLV (1891), 144; XLVI (1892), 54, 539, *Arch. Survey of Southern India*, I (1887), 144 (les édits de Ihanti et de Paganāsi); *Ind. Antiquary*, XIX (1890), 122 (les édits sur colonnes), XX (1891), 321 (inscriptions des grottes de Barabar et de Nagarjuna). M. Bühler fut observer que quelques-unes de ses grottes étaient destinées au séjour d'ascètes brahmaniques et jains, et qu'il faut se garder d'attribuer indistinctement à tous les auteurs typiques une origine bouddhique; *Epigraphia Indica*, II (1892), 242 (les édits sur colonnes).

3) Le précédent Bulletin (p. XIX, 267) a déjà signalé les interprétations qu'en ont données MM. Smart et Bühler. Pour ce dernier, il faut ajouter : *Die Münchener Version der Felsenschrift Asoka's*, dans la *Zeitsch. d. d. orient. Gesellsch.* XLIII (1889), 273, et XLIV (1890), 702.

4) *Notes Epigraphicæ indicae*, IV. Trois nouvelles inscriptions d'Apāla-Paganāsi (*Journ. asiat.*, mai-juin 1892).

5) Catalogue des mon. de la Barman. Le rev. Thomas Fothergill (*The Dehāra in the time of Gautama-Buddha*, *Ind. Antig.*, XVI (1887), 49) avait essayé de prouver le contraire; mais tous les témoignages réunis par lui ne valent pas le simple fait de la présence de ces trois inscriptions dans le Mysore.

scribe de ces inscriptions est dans la variété septentrionale des alphabets dits d'Açoka¹. Rien des points sont encore obscurs dans ces textes; notamment la difficulté principale que présentent encore ceux de Sahasrām et de Rāpnāth, s'en est trouvée plutôt compliquée que résolue. Pour faire mieux, il faudra avoir des copies meilleures. En attendant, M. Bühler a signalé une nouvelle variété de l'alphabet méridional sur un monument encore inédit de la vallée de la Krishnā², et il a retrouvé une variante de l'édit d'Açoka dit « de Kesāmbhi », parmi les fac-similés des inscriptions du Sāncī du général Cunningham³. De sa dernière communication à ce sujet, faite après examen de meilleures copies fournies par M. Fährer, il résulte que le surnom du roi, *devadāmi peiga*, qui se trouve restitué sur le fac-similé de Cunningham, ne se lit pas sur l'original. Le rapport signalé et la provenance du fragment n'en restent pas moins probables, et il semble en résulter que, déjà avant cette époque, il y avait en ces lieux un sanctuaire bouddhique. — Enfin, il y a quelques jours à peine, M. Burgess⁴ annonçait la découverte, dans le Terāī du Népal, d'une nouvelle colonne couverte d'inscriptions d'Açoka et portant, outre les sept édits ordinaires de ce genre de monuments, deux autres jusqu'ici inconnus.

A ces premières inscriptions s'en rattachent plus ou moins étroitement d'autres écrites dans un caractère identique ou très légèrement modifié, dont la date reste provisoirement flottante dans les limites d'un siècle et plus, selon qu'on se représente cet alphabet méridional dit aussi « alphabet des lāis, des colonnes », comme ayant changé d'une façon plus ou moins rapide et, surtout, plus ou moins uniforme, plus ou moins rigoureuse. De ce nombre sont à mentionner en première ligne, à cause des nombreux renseignements qu'elles donnent sur le bouddhisme

1) *The Açoka Edicts from Mysore* (Wiener Zeltch. f. d. R. d. Morgent., VII (1890), 29).

2) *A new Variety of the Southern Maurya Alphabet* (Wiener Zeltch. f. d. R. d. Morgent., VI (1892), 149).

3) *Ibid.* Antiq., XIX (1900), 121; *Epigraphia Indica*, II (1902), 87; Wiener Zeltch. f. d. R. d. Morgent., VII (1903), 202.

4) *The Asiatic*, 14 octobre 1902, p. 224.

primitif, les latoniques mais multiples inscriptions du stûpa de Bharhut (ou Bharaut, selon M. Fleet), dont on doit à M. Hultzsch une nouvelle édition soigneusement revue¹, et les inscriptions analogues des stûpas de Sânci, jadis publiées par M. Cunningham, et dont M. Bühler, après les fouilles poursuivies par M. Führer et à l'aide de nouveaux fac-similes fournis par cet explorateur, a entrepris une édition critique et infiniment plus complète. Au lieu de 244 numéros que contenait le volume des *Indian Types* de Cunningham, la collection mise à la disposition de M. Bühler en comprend près de 500, dont 186 sont lisibles². Le commentaire de la partie publiée est tel qu'il fallait l'attendre de M. Bühler, c'est-à-dire très riche en considérations intéressantes. Entre autres particularités, il fait observer le très grand nombre de religieux et de religieuses, c'est-à-dire de personnes ne pouvant rien avoir en propre, qui sont inscrits sur ces monuments comme donateurs, et il explique ce fait qui, du reste, se rencontre aussi ailleurs, en supposant que leurs dons étaient le produit de quêtes. Cela est fort possible, en effet; mais les textes ne le disent pas, et la supposition est peut-être tout aussi permise qu'avec la règle il était des lors des accommodements. Strictement, les communautés aussi, tout comme leurs membres, étaient censées ne rien posséder de profitable, et tout indique néanmoins, que de bonne heure, elles ont été riches. Bien qu'anciennes en très grande majorité, les inscriptions recueillies à Sânci contiennent aussi des témoignages plus récents. On a vu plus haut que M. Bühler pensait avoir la preuve de l'existence

1) *Bharhut Inscriptions* (Ind. Antiq., XXI (1912), 225). Ces inscriptions, d'abord publiées par M. Cunningham dans sa grande monographie du monument (1879), avaient déjà été revues en partie par M. Huetzsch (Ind. Antiq., X et XI, 1881 et 1882), et M. Hultzsch lui-même avait donné une excellente édition de toute la collection dans la *Zeitsch. d. d. morgenl. Gesch.*, XI (1886). La nouvelle édition reprend le tableau, avec certains changements de M. Fauscholl, de tous les *stûpas* mentionnés en toutes lettres ou simplement figurés sur le monument; le nombre de ceux qui sont ainsi identifiés est de 24.

2) *Votive Inscriptions from the Sânci Stûpas* (*Epigraphia Indica*, II (1902), 87), *The Inscriptions on the Sânci Stûpas* (Wien. *Zeitsch. f. d. K. d. Morgenl.*, VII (1903), 204).

en ces lieux d'un culte bouddhique dès avant l'époque d'Asoka. Ce culte s'y est maintenu longtemps et, encore au x^e ou au xi^e siècle de notre ère, on y consacrait des statues au Buddha.

Il en est de même à Sahet Mahet, l'ancienne Grāvastī, un des berceaux du bouddhisme et du jainisme, où M. Führer a trouvé, parmi des débris de tout âge, une longue inscription bouddhique du viii^e siècle¹. Il en est encore de même à Buddha-Gaya, le sanctuaire de l'arbre de sagesse, où le Maître atteignit à la perfection d'un Buddha, et dont le vétéran de l'archéologie indienne, M. Cunningham, vient, en un splendide volume, de retracer la longue destinée². Ici encore les inscriptions vont des temps les

1) *Archæological Survey of India, New Series, Vol. I. The Sharni Architecture of Jangpur, with Notes on Lohardih, Sahet Mahet and other places in the North-Western Provinces and Oudh. By A. Führer, with Drawings and Architectural Descriptions by E. L. W. Smith. Edited by Jas. Burgess. Calcutta (ex Librairie), 1899.* Par contre à remettre des remerciements de M. Führer que l'illustration de Buddha Tsi avec l'empereur Kanishka, le lieu de naissance du Buddha, proposée avec tant de modération par M. Carlsyle, est entièrement imaginée. — Dans la version suivie de l'*Archæological Survey of India (The Monumental Antiquities and Inscriptions in the North-Western Provinces and Oudh, described and arranged. Alindabad (ex Librairie), 1901)*, M. Führer a condensé une énorme masse d'informations sur l'archéologie de cette région, qu'il explore avec une si intelligente activité. Pour Sahet Mahet ou Set-Mahet, l'ancienne Grāvastī, voir encore la mémoire de M. W. Hoey, dans le *Journal of the Asiatic Soc. of Bengal*, LXI, Part I, Extra-number, 1891. — Dans le précédent Bulletin (t. XIX, 267), j'ai mentionné la découverte par M. Cockburn, près du confluent du Gange et de la Jumnā, de la caverna ou, du temps de Huanan-Thsang, appelèrent l'attention du Buddha. M. Cockburn y avait aussi relevé une ancienne inscription et en avait pris une copie imparfaite, dont M. Hume (*Proceedings of the As. Soc. of Beng.*, 1887, p. 105) n'avait pu tirer grand chose. Cette inscription, ainsi qu'une autre, dans l'intérieur de la grotte, a été publiée depuis par M. Führer dans l'*Epigraphia Indica*, II (1895), 240. Elle est, en effet, très ancienne, du vi^e ou du vii^e siècle avant notre ère; mais il ne paraît qu'elle ait jamais été relevée. Au xii^e siècle, la grotte était renommée par la légende bouddhique; aujourd'hui, les voisins immédiats ont une connaissance de jama.

2) *Buddhism in the Great Buddhist Temple under the Bodhi Tree at Buddha-Gaya. London, 1904.* — A la correction des épreuves, j'ai le regret de devoir mentionner le décès du général Cunningham survenu le 28 novembre. Quelle admirable carrière scientifique celle de cet infatigable travailleur que la mort a surpris dans sa quatre-vingtième année, la plume à la main! Son premier séjour date de 1834, quand il était le confident et le collaborateur de James

plus anciens jusqu'au xiv^e siècle. De longs travaux de fouilles exécutées sous sa direction ont permis à M. Cunningham de déterminer les additions successives qui ont formé l'édifice actuel et de reconstituer le plan et les principales dispositions du sanctuaire primitif. D'accord avec la tradition, il attribue ce sanctuaire à Açoka, et cette conclusion n'est pas contredite par l'épigraphie; car, si le nom du roi ne s'y est pas rencontré, les caractères, du moins des plus anciennes inscriptions, sont identiques à ceux de ses édits².

À l'extrémité nord-ouest du Panjâb et de l'Inde, où règne l'alphabet septentrional, le bactro-pâli, indo-bactrien ou kharosthi, et,

Prinsep, et bien seulement les Transactions du Congrès des orientalistes de Londres et le *Numismatic Chronicle* (Part III, 1887) nous apprennent ses découvertes sur les monnaies des rois indo-scythiques.

1) Ces fouilles ont malheureusement abouti à une reconstruction dont M. Cunningham n'est pas responsable et qui ressemble beaucoup à un acte de vandalisme. On sait que le temple ainsi rebâti tout battant, sans le moyen d'anciennes mesures prises de l'autographe, et qui, depuis des siècles, était endormi dans l'indolence, est aujourd'hui remanié par des moines de Calcutta et de Madras pour la commodité des hindouistes des cinq parties du monde.

2) Je réunis ici en mots quelques autres travaux de révélation ou d'identification relatifs à ces lieux saints de l'ancien bouddhisme indien : J. E. Abbott, *Recently discovered Buddhist Caves at Râhâra and Sonmâl in the Pish-Sate, Bombay Presidency* (*Ind. Antiq.*, XX (1894), 494). — Henry Cousens, *The Caves at Nâsir and Kargahla* (*Archæolog. Survey of West India*, n° 12, Bombay, 1884). — T. W. Rhys Davids, *Fa-Hien's Five Years in China* (*Journ. Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland*, 1894, 335). — Lewin, *The Buddha's Birthplace* (*Ibidem*, 1895). — A. Maunier Matham, *Report on Archaeological Excavations in Bihar, North-Western Province* (*Journ. As. Soc. of Bengal*, LX (1894), 1). — Henry Cousens, *Report on the Bâra Lûha West-Slope near Jangach* (*on Epigraphs*) (*Ibidem*, p. 47). — L. A. Waddell, *Discovery of Buddhist Remains at Moul Uren in Monge District, and Identification of the site of a celebrated Hermitage of Buddha* (*Expl. de la colline de Hirmayaparrata ou, so on Hirmay-Thung, le Buddha avait raconté certains Yakshi Bâkhu*) (*Ibidem*, LXI (1895), p. 4). — Le même, *The Fa-Hien's Travels of the Lotus, and their very recent identification of the site of Buddha's death* (*on Jambhâpâra or Jambhâpâra, Assam*) (*Ibidem*, p. 30). — Enfin je rappelle la très soignée traduction des voyages de Fa-Hien par M. Lucien Legge, bien qu'elle soit très imparfaite : *A Record of Buddhist Kingdoms, being an account by the Chinese Monk Fa-Hien of his Travels in India and China* (A. D. 399-415), in *search of the Buddhist Books of Scriptures*, Translated and annotated with a Chinese Revision of the Chinese Text, Oxford, 1886.

comme M. Bühler aime mieux l'appeler, se rencontre une difficulté toute sensible. La aussi nous avons, sur une série de monuments, une écriture qui, à partir d'Agoka, s'est maintenue à peu près sans changements pendant plusieurs siècles. Un assez grand nombre de ces monuments sont datés; mais, dans certains cas, quand il ne s'agit pas de l'époque établie par Kanishka, qu'on est à peu près unanime maintenant à faire coïncider avec 78 A. D., on est loin d'être d'accord sur l'ère qu'elles auxquelles ces dates se rapportent. Dans un mémoire solidement construit¹, M. Senart a essayé de faire un peu de jour dans cette obscurité. S'appuyant sur une inscription récemment publiée², qu'il avait été le premier à déchiffrer correctement³, et la rapprochant de quelques autres monuments de la même classe, il émet l'opinion que les dates de ces textes se rapportent à une ère dont le commencement tomberait entre 90 et 80 avant J.-C., et dont l'établissement doit être attribué à ces dynastes parthes, intermédiaires entre les rois grecs et le grand empire indo-seythe, qui dominaient dans le bassin de l'Indus aux approches de l'ère chrétienne. Ces conclusions, surtout si l'on veut compte des prudentes réserves dont l'auteur a pris soin de les entourer, devront toujours être prises en sérieuse considération, bien qu'il soit certain maintenant, après la publication du nouveau fac-similé de M. Smith, que la date de l'inscription de Hastinagar cen-

1) *Notes d'épigraphie indienne*, III. De quelques monuments indo-bactriens (*Journal asiat.*, février-mars 1896).

2) Cette inscription, gravée sur le socle d'une statue de Haddisa et provenant de Hastinagar, au nord de Peshawar, a été publiée d'abord avec un fac-similé peu net, le seul dont M. Senart ait connaissance, par M. V. A. Smith dans l'*Ind. Antiq.*, XVII (1889), 257. Une reproduction en phototypie, meilleure et plus complète, donnant aussi le fac-similé avec lequel l'inscription fait corps (le statue qui surmontait ce socle n'a pas été recueillie et, malheureusement, est toujours restée inédite), a été fournie par le même *Journal of the As. Soc. of Beng.*, LVIII (1889), 144).

3) Les mêmes conclusions ont été faites indépendamment, mais après la publication du second fac-similé, par M. Bühler, dans l'*Ind. Antiq.*, XX (1891), 394. M. Smith a répondu à M. Senart et à M. Bühler, *Bélang*, XXI (1902), 166, et il a donné lui-même une analyse détaillée du mémoire de M. Senart, dans le *Journal of the As. Soc. of Beng.*, LXI (1902), 52.

ferme des centaines, et que la lecture la plus probable soit 284¹ et non 84. Avec l'ère proposée par M. Senart, cela nous reporterait, en effet, vers 200 A. D., et, bien qu'on ne voie pas bien comment l'usage de cette ère locale parles aurait survécu si longtemps, dans cette région, non seulement à ces dynasties arsacides, mais encore et surtout à l'établissement de l'ère de Kanishka, il est encore plus difficile de compter ici d'après cette dernière et, avec M. Smith, de faire descendre l'inscription et l'alphabet dans laquelle est écrite. Jusqu'à 362 après J.-C. comme, d'autre part, il n'y a pas à songer non plus à l'ère des Arsacides d'Occident, ère dont ces dynasties parthes eux-mêmes, tels que Goundaphars, ne se servaient pas pour leurs inscriptions, l'hypothèse de M. Senart est encore ce qu'il y a de plus probable, à moins qu'on ne veuille se rabattre sur l'ère des Séleucides ou qu'on ne préfère un simple aveu d'ignorance. En tout cas, à en juger par le fac-similé, cette date de 200 A. D., ne serait pas contredite par la statue sculptée sur le piédestal. Avec ses pilastres à chapiteaux corinthiens écrasés, ses draperies de facture étrangère, ses têtes qui n'ont d'indien que la coiffure, son élégance un peu banale et toute profane, bien qu'il s'agisse d'un acte religieux, très probablement d'une offrande au Buddha, tout ce qu'on peut dire de cette sculpture, c'est qu'elle relève de la technique occidentale et peut être rapportée à n'importe quelle époque de l'art gréco-romain.

Ce sont ces rapports et cette influence de l'art grec sur l'art hindou, immédiats, incontestables et incontestés dans les sculptures bouddhiques trouvées en grand nombre dans la région du moyen Indus et dans des specimens isolés recueillis plus loin vers l'est, à Mathurâ, indirects mais parfaitement reconnaissables dans les bas-reliefs d'Ancâvati, beaucoup plus indirects encore et à peine sensibles dans ceux de Sânci, qui font l'objet de la deuxième partie du mémoire. M. Senart y montre parfaitement que Fergusson, cédant à des idées préconçues, s'est trompé en faisant descendre indistinctement toutes ces sculptures de la

¹ MM. Bühler et Smith se prononcent l'un et l'autre pour 274; mais il n'est impossible de voir une réelle différence entre les quatre signes représentant les dizaines.

vallée de Caboul au temps du Bas-Empire. Il estime au contraire que le témoignage des monuments et les données de l'histoire générale s'accordent pour désigner le 1^{er} et le 2^e siècle de notre ère comme l'époque d'efflorescence de cet art gréco-indien, et les spécimens inédits qu'il en donne paraissent concluants à cet égard. Sa figure de déesse, si élégamment drapée et si peu hindoue, n'a rien de byzantin. Quant à la statue du Buddha émacié, c'est une œuvre saisissante et qui n'accuse certainement pas les conventions de la décadence. Que si d'autres morceaux présentent une technique inférieure et certains caractères des œuvres occidentales des basses époques, c'est que les traditions d'atelier ont pu survivre un certain temps au contact réel et que, après tout, les décadences se ressemblent. C'est ici, sur ce dernier point, que je suis moins convaincu. Nous voyons ailleurs, à Bharhut, à Sanchi, même à Amravati, avec quelle rapidité cet art importé du dehors s'est hindouisé de part en part, dès qu'il a été abandonné à lui-même¹. Les sculptures de la vallée de Caboul ne présentent rien de semblable; les morceaux les plus médiocres y gardent l'empreinte exotique, et cette empreinte est alors celle de nos basses époques. Sans aller aux Indes, nous avons au Louvre deux ou trois pièces de cette provenance, où les personnages et les draperies sont traités tout à fait dans le style du Bas-Empire et qui ne paraissent certainement pas être l'œuvre d'ouvriers sévres depuis longtemps de tout rapport avec l'Occi-

1) La même observation s'applique aux monnaies, mais avec cette différence qu'il en existe presque partout dans la barbarie. M. Serrail le remarque lui-même et il en conclut qu'on ne saurait beaucoup prolonger la période de ces rapports directs de l'Occident avec l'Inde. Mais il faut ne pas oublier que c'est le type du numéraire qui partout s'éleva le plus vite; pour peu que le goût vint à hausser, il vint d'exiger des qualités d'art dans les objets usuels. Les deux techniques sont en réalité très peu connues, même dans les pays où elles sont usitées. L'âge qui a produit les belles statues de la cathédrale de Chartres n'en a laissé de la technique normale. Pour faire une figure, il suffit d'un bloc de pierre et d'un sculpteur; pour faire une médaille, il faut tout un outillage. D'ailleurs, même dans l'Inde, à 7 à 800 de bronzes récents. Les Gupta, au 5^e siècle, ont frappé de belles pièces parmi d'autres qui sont défectueuses. C'est à peine parfois si l'on peut parler de tradition dans ces monnaies ou l'art a été soumis à tous les hasards d'un artifice d'importation.

deut. Vers la fin du II^e siècle, ces rapports directs étaient devenus difficiles, du moins par la voie de terre. Je crois pourtant qu'ils n'ont pas cessé, ni alors, ni après. L'Iran n'en a jamais été entièrement privé; comme en témoignent les sculptures des Sassanides et, pour l'Inde même, il me semble en retrouver encore bien plus tard la trace dans les fresques d'Ajanta, où, à côté de morceaux d'une extrême faiblesse, il y en a qui ne sont pas indignes d'être comparées aux mosaïques de Ravenne et aux peintures du mont Athos. Où les armées et les caravanes ne passaient plus, l'aventurier et l'artiste isolé ont bien pu passer encore. *Græculus euriens in coelum jussus ibit*¹.

Il me semble que, sous ce rapport, il y a de bonnes choses dans le mémoire que M. V.-A. Smith a consacré à ces mêmes questions². M. Smith ne s'est pas assez dégagé des théories de Fergusson et il ne fait pas remonter assez haut les origines de cet art gréco-indien des pays de l'Indus. Il ne sait pas non plus, comme M. Senart, tracer nettement les limites de son sujet et

1) Parmi les lots et nombreux signés par M. Senart, il en est quelques-uns que je dois particulièrement noter ici. Il suppose comme étant de provenance accidentale l'emplacement du temple pour marquer les personnages divins ou sacrés, et la substitution des images du Bouddha à de simples symboles, tels que les pieds sacrés, l'arbre, le stupa, qui sont encore les seuls objets à qui l'on rende hommage sur les bas-reliefs de Bharhut. Il attribue la même origine à la coutume de faire des vœux pour le bonheur, ou il voit le reflet des vœux à la femme à l'école des empereurs, ainsi qu'à celle d'associer des tiers, notamment les parents, au même des mariages plus. Sur l'un et l'autre de ces deux points, il n'est la supposition que sans toutes réserves, et, pour le dernier du moins, je crois que ses réserves sont justifiées. Il est certain que l'idée qu'un autre pourra bénéficier de nos bonnes œuvres, s'accorde mal avec le bouddhisme, qui affirme et prétend que chacun se fait à lui-même sa destinée. Mais, strictement, elle est venue aux surcroît dans le brahmanisme. En tout cas elle est venue dans l'Inde, où elle semble avoir dérivé naturellement de l'offrande de nourriture aux morts, qui fait le fond de son culte.

2) *Greece-Roman Influence on the Civilization of Ancient India* (*Ann. of the As. Soc. of Bengal*, LVIII (1898), 107 et LXI (1899), 50). Ce dernier article n'est guère que l'annexe du mémoire de M. Senart et de celui de M. Weber, *Die Griechisch-Indische*, déjà mentionné précédemment, t. XXVII, 200. — Pour la question plus générale des rapports de l'Inde hellénique avec la Grèce, je puis me borner ici à rappeler l'article de M. S. Lévi, *Le Bouddhisme et les Grecs*, publié dans cette Revue même, t. XXIII (1894), 36.

n'en sortir que pour y rapporter des données qui l'éclaireront réellement. Il ne choisit pas assez et procède par énumération. Mais il a accès aux collections de l'Inde, il nous en donne d'intéressants spécimens, et je crois qu'il a vu juste en admettant que cette région frontière a eu, sous le rapport de l'art, une destinée à certains égards particulière, et que les influences occidentales s'y sont fait sentir encore bien tard.

Comme on le voit, tout est loin d'être clair de ce côté. Les monuments publiés jusqu'ici sont peu nombreux, et le fussent-ils davantage, qu'à eux seuls ils ne suffiraient pas à faire le grand jour. L'appréciation artistique est extrêmement faillible quand elle doit faire de la chronologie sur un terrain où, comme ici, de la présence ou de l'absence fortuites d'un seul transego, ont pu résulter un progrès ou un recul dont l'écart se chiffrerait ailleurs par des siècles. La solution ne pourra venir que des documents historiques proprement dits. Déjà ceux-ci sont nombreux pour certaines périodes approximativement déterminées; mais ils ne prêtent pas encore à un arrangement définitif, auquel on arrivera peut-être demain, grâce à quelques heureuses trouvailles. En attendant, toute tentative comme celles-ci, comme celle de M. Senari, surtout, essayant sur un point donné, avec une méthode circonspecte et serrée, d'y introduire un peu d'ordre, doit être accueillie avec reconnaissance.

Combien l'histoire de cette région, même pour des périodes plus récentes, est encore obscure et pleine de lacunes, on peut s'en rendre compte par un travail récent où M. A. Stein a réuni en quelques pages à peu près tout ce que l'on en sait jusqu'à l'arrivée des musulmans¹. Aussi faut-il nous résigner provisoirement à ignorer les causes de cette persistance exceptionnelle de l'art occidental dans ces contrées: car il est bien évident que la situation géographique ne suffit pas pour l'expliquer. Tout ce que nous pouvons entrevoir, c'est que le bouddhisme n'y a pas été étranger. Il a longtemps dominé des deux côtés de la

1) Zur Geschichte der Kaiser von Kāśī, dem Postume an Kāśī von Stein, aus Docteur-Jahrbuch, Stuttgart, 1903.

montagne. C'était une religion pas seulement de moines, mais aussi de gens riches, de marchands, qui avait poussé de là ses colonies fort avant dans toutes les contrées de la moyenne Asie. Il y a longtemps qu'on compte les ruines de ses établissements le long des routes commerciales, et chaque jour on en découvre de nouvelles. Dans un autre ordre, M. Darmesteter a retrouvé une de ses traces dans un mot de la langue alghane¹ et, dans ces dernières années, on a mis coup sur coup la main sur des débris de ses vieilles bibliothèques. En 1886, le manuscrit de Balchabâll, dans la territoire encore indien des Ynaustais, nous rendait le premier ouvrage profane écrit dans ce dialecte des gâthâ ou sanscrit mixte, qui fut, pendant plusieurs siècles après l'ère chrétienne, la langue du bouddhisme septentrional². En 1890, le lieutenant Bower en trouvait de plus anciens encore, les plus anciens qu'on connaisse jusqu'ici, en partie du v^e, peut-être du iv^e siècle de notre ère, à Mingai, dans la Kashgarie³. En 1892,

1) *Sanskrit-Buddhisme en Afghanistan et en Balouchistan. De l'origine des Brâhous* (Journ. asiat., janvier 1890). Il s'agit du mot alghen *balai*, en brâhous *ceda*, le caduc, caduc de l'Inde. Il est un point de cette jolie note que je ne comprends pas : c'est comment certaines pratiques, qui ne sont solidement qu'une variété de la superstition à peu près universelle des morts, et que les Brâhous accomplissent après de ses caduc, une sorte de stûpas vivants ou même des chefs morts sans postérité, pourraient nous éclairer en quel que sorte sur l'origine indienne de cette superstition. Il est vrai que M. Darmesteter étudie ces pratiques spécialement et officiellement indiennes. Mais il me semble que c'est là précisément ce qu'il ne faut pas.

2) Rudolf Hoernle, dans les *Annals du VII^e Congrès des Orientalistes de Vietnam* 1890, et dans *Ind. Antiq.*, XVII (1888), 33-375. La découverte annoncée à 1891 et fut annoncée par M. Hoernle dans les *Proceedings of the As. Soc. of Bengal*, août 1882. Cf. la *Revue*, t. XI, 103.

3) *Proceedings of the As. Soc. of Beng., novembre 1890*. — Rudolf Hoernle, *Remarks on a Black Book Manuscript* (Biblon, avril 1891). — Le même, *On the date of the Bower Manuscript* (Journ. of the As. Soc. of Beng., LX (1891), 79); reproduit avec additions dans *Ind. Antiq.*, XXI (1892), 20. — G. Bühler, *The new Bonârit MS. from Mingai* (Wiener Zeitsch. f. d. K. der Morgenl., N (1891), 100, 102) et la note de M. A. Stein, *Biblon*, 342. — R. Hoernle, *An installment of the Bower Manuscript* (Journ. of the As. Soc. of Beng., LX (1891), 435). — Le même, *Another installment of the Bower Manuscript* (*Ind. Antiq.*, XXI, (1892), 129). — Le même, *The third installment of the Bower Manuscript* (*Biblon*, 249). — En ce moment, la manuscrit entier, reproduit en fac-similé sur la photographie, avec double transcription et la traduction de M. Hoernle,

M. Serge d'Oldenburg publiait ¹ le fac-similé d'un feuillet envoyé à Saint-Petersbourg par M. Petrovski, missionnaire de Russie à Kashgar. L'écriture était en un alphabet inconnu, d'origine évidemment indienne, mais qui ne se prêtait au déchiffrement dans aucune langue de l'Inde. En même temps arrivait à Calcutta, envoyée par M. Weber, missionnaire morave à Léh en Ladakh, une liasse de feuillets de vieux papier indigène, comme celui de Kashgar, et écrite en divers alphabets, tous fort anciens, dont l'un était l'alphabet du feuillet de M. Petrovski, mais appliqué cette fois à des textes en partie sanscrits, ce qui permit à M. Hornle de le déchiffrer, ainsi que le restant de la liasse ². Quant à la langue de ces textes non sanscrits qui n'est ni du tibétain, ni un dialecte urdû, elle est jusqu'à présent inconnue. Dans l'intervalle M. d'Oldenburg avait obtenu le reste de la collection de M. Petrovski, une liasse de fragments écrits sur de l'écorce de bouleau, sur du cuir, sur du papier, dans les mêmes alphabets que les *Weber Manuscripts*, et il était arrivé de son côté au déchiffrement de son alphabet inconnu ³. Ce serait sans doute une curieuse histoire que celle de ces pauvres débris, s'ils pouvaient nous la redire, l'histoire même de ces communautés bouddhistes,

qui se souviennent des traits du gouvernement anglo-indien : *Archaeological Survey of India. The Weber Manuscript. Sanskrit, Persian, Dogri, Urdu, and English. Litho-illustrations and English translation with Notes, edited by A. F. Rudolf Hornle, Calcutta, 1933*. Les *Manuscripts* de cette splendide publication seules à son parir.

1) *Manuscript de Kashgar de M. Petrovski, dans les Zapiski, ou Mémoires de la Section orientale de la Société impériale russe d'archéologie*, t. VII. Saint-Petersbourg, 1892 (en russe). Pour cet écrit, ainsi que pour les autres travaux en langue russe que j'eus à citer plus loin, j'ai été heureux de pouvoir compter à l'obligeance de MM. Logie et Volkov qui ont bien voulu me les traduire ou résumer.

2) Rudolf Hornle, *The Weber Manuscripts, another collection of Ancient Manuscripts from Central Asia* (*Journ. of the Asiatic Soc. of Bengal*, LVII (1933), 1).

3) Serge d'Oldenburg, *Fragmente der manuskripten sanskrit de Kashgar de la collection de M. N. Petrovski*. Dans les *Zapiski de la Section orientale de la Soc. imp. russe d'archéologie*, t. VIII. Saint-Petersbourg, 1893 (en russe). — Pour les deux liasses, qui renferment deux poèmes communs et paraissent être les débris d'une seule et même collection, cf. en outre, G. Bühler : *New Manuscripts from Kashgar* (*Wiener Zeitsch. f. d. K. u. S. Kunde*, VII (1892), 260).

à moitié hindoues, peut-être aussi bouddhistes à moitié et de nom seulement, qui du *xv*^e au *xvi*^e siècle, du Thiam Suam à l'Indus, donnèrent l'hospitalité aux Fa-Hian et aux Hsuen-Thsang. Sauf le manuscrit de Bakhshali, qui est mutilé, mais compact, ce ne sont que des réunions de fragments; tous, excepté deux qui, en totalité ou en partie, sont en une langue inconnue, sont écrits dans ce sanscrit incorrupt adopté par le bouddhisme. Rien de singulier et, à nos yeux, de disparate comme le mélange du contenu: un manuel d'arithmétique, des traités de médecine¹, un art de prédire à l'aide de dés, des incantations, des charmes pour tuer la pluie ou pour garantir contre la morsure des serpents², un *kosha* ou vocabulaire sanscrit en vers, un autre, peut-être, en sanscrit et en une langue inconnue, un traité d'astrologie³ par demandes et par réponses, des morceaux de *tantras* civiques, etc., bref une sorte de « bibliothèque des connaissances utiles » tant sacrées que profanes, singulièrement éclectique et sans le moindre emprunt à la grande littérature. Pour la paléographie indienne, ces humbles fragments sont précieux; peut-être ne le sont-ils guère moins pour l'histoire. Ils permettent de jeter un premier regard dans les conditions de cette *India minor* dont on sait si peu de chose; ils font voir de quelle étoffe mêlée était fait ce bouddhisme qui allait y recevoir le choc de l'Islam. Le fait seul du sanscrit étudié et pratiqué dans ces pays comme gagne-pain est un enseignement. Seuls nos neo-bouddhistes auraient le droit de se plaindre: une partie de nos manuscrits vient de ce haut Tibet où ils plantent leurs grands initiés et le siège mystérieux de l'omniscience, et ils en voudront peut-être à MM. Hoernle et d'Oldenburg de n'y avoir trouvé que d'aussi pauvres choses.

1) L'un de ceux-ci est une copie de première rédaction du *Susruta*. C'est un aveu sans cesse de plus d'être prêtent à dire d'un livre hindou, qu'il est même un qu'il est moderne; très souvent il est les deux à la fois.

2) Dans un de nos manuscrits, qui se trouve à la tête parmi les fragments de M. Hoernle et parmi ceux de M. d'Oldenburg, on découvre à signal de ressemblance reconnues avec des textes du *Samayantakikya* et de l'*Anguttaravāṇīśya* pāṭi.

3) Ce traité est védique et ressemble beaucoup au *Naiṣadikāraṇya* de l'Atharvaveda. Il fait également partie des deux collections.

Je n'ai fait qu'effleurer ces travaux sur l'archéologie bouddhique et, pourtant, ils m'ont pris une grande part de l'espace dont je dispose. Il me faut passer maintenant à la littérature, où la moisson n'a pas été moindre et, pour aller au plus près, je commence par celle des bouddhistes du nord. Ici encore nous rencontrons M. Denart en première ligne, avec la suite de sa belle édition du *Mahāvastu*¹. Le second volume contient la biographie du Bodhisattva, depuis sa naissance jusqu'à son triomphe sur Māra, le tentateur. C'est en effet la « grande histoire » : le récit avance lentement, encombré à chaque pas de discussions dogmatiques, de narrations épisodiques, d'apologues, de jātaka, sans qu'il y ait lieu de s'en plaindre du reste; car l'accessoire ici est pour nous le principal. M. Foucaux a terminé sa nouvelle traduction de *Lalitavistara*² par un volume contenant les notes et les additions peut-être un peu sommaires, les variantes fournies par les manuscrits ou suggérées par la version tibétaine, et l'index. M. de Harlez a donné une traduction française de la *Vajracchedikā*³, dont M. Max Müller, dix années auparavant, avait publié le texte sanscrit d'après des manuscrits venus du Japon⁴. M. de Harlez a pu mettre à profit pour ce traité d'abstruse métaphysique, une version chinoise et surtout une version mandchoue; et ce n'est pas sa faute s'il ne réussit pas à nous faire goûter cette littérature, où une pensée ambitieuse, s'emparant de quelques formules, échoue misérablement dès qu'elle essaie de les développer. Les Hindous même bouddhistes ont parfois fait preuve d'une grande virtuosité à danser ainsi

1) Société asiatique. Collection d'ouvrages orientaux. Le *Mahāvastu*, texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire. Tome deuxième. Paris, 1891.

2) Annales du Musée Guimet, Tome dix-neuvième. Le *Lalitavistara*. Développement des jeux, contenant l'histoire du Bouddha (Gautama-Muni, depuis sa naissance jusqu'à sa prédication, traduit du sanscrit en français. Seconde partie, notes, variantes et index. Paris, 1892.

3) *Vajracchedikā (Pratyśābhūṭī)*, traduit du texte sanscrit avec comparaison des versions chinoise et mandchoue (*Journ. asiat.* novembre-décembre, 1891).

4) Cf. la Revue, t. V, 117.

sur la corde raide : mais ici nous avons affaire à un tourdeau. C'est au contraire une œuvre de belle ordonnance et d'exécution parfaite que le *Buddhacarita* d'Āryaśaśha dont nous devons l'édition à M. Cowell¹. L'auteur est rapporté par la tradition au I^{er} siècle, à l'époque de Kanishka, et son poème, qui est en tout cas fort ancien, ouvrira dignement désormais la série des *mahākāvya* sanscrits. On le connaissait approximativement par la traduction de M. Beal, faite sur la version chinoise de Dharmarakṣa (420 A. D.)², et la publication du texte sanscrit, avec traduction française, du I^{er} chant par M. Sylvain Lévi³, avait permis d'en apprécier une partie. M. Lévi avait aussi noté que la version chinoise était assez libre, que dans une partie du chant XIV et dans les chants XV-XVII, elle s'écartait absolument du texte sanscrit, qu'au delà elle continuait seule, allant jusqu'à la mort du Buddha, tandis que le sanscrit s'arrête à la sortie de Kapilavastu, et, sans prétendre trancher la question, il inclinait à mettre les altérations au compte de la version étrangère. La solution était réservée à M. Cowell. Il constate d'abord que ces différences se retrouvent exactement les mêmes dans la version tibétaine, beaucoup plus littérale que la version chinoise, si littérale qu'elle permet parfois de restituer l'original sanscrit, et il retrouva ensuite dans son manuscrit de Cambridge une strophe (nuitée dans le manuscrit de Paris où elle se réduit à une signature de copie) contenant l'aveu que les chants XV-XVII et une partie du XIV^e sont, non pas l'œuvre d'Āryaśaśha, mais celle d'un lettré nêpalais, presque notre contemporain, Amrītānanda⁴, qui acheva de les composer en 1830 A. D. Les chants I-XIII et le commencement du XIV^e, à part quelques interpolations et quel-

1) *Asiatic Researches. The Buddha-Carita of Āryaśaśha, edited from three MSS.* Oxford, 1903.

2) Dans les *Sacred Books of the East*, vol. XIX, Oxford, 1893. Cf. la Revue, t. XI, 315.

3) Le *Buddhacarita* d'Āryaśaśha (*Journ. asiat.*, mars-avril 1892). Le texte de M. Lévi a été reproduit avec une traduction anglaise par M. Peterson, dans le *Journ. of the Roy. As. Soc. Bombay*, III, 1892.

4) Sur ce personnage, cf. le nom de M. Cœd Boudali, dans *Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ind.*, 1893, 520.

ques lacunes, sont donc seuls une œuvre des premiers siècles : pour le reste, cette œuvre nous est représentée par la version chinoise M., surtout, par la version tibétaine¹. Que cette stance eût aussi disparu du manuscrit de Cambridge, et nous aurions eu peut-être des dissertations où l'on aurait prouvé savamment que Kālidāsa, Bāsa et d'autres, avaient imité cette poésie népalaise du *xix^e* siècle.

On voit que ces traductions orientales, la plupart si servilement littérales et si inintelligentes, ont du bon tout de même : on en verra d'autres exemples immédiatement, à propos du *Milindapañha*, dont M. T. W. Rhys Davids a traduit en anglais la première moitié². Ce livre célèbre qui, sous la forme d'une série de dialogues entre un docteur du nom de Nāgasena et le roi grec Ménandre, est un exposé de la doctrine et de la casuistique bouddhiques, a disparu de la littérature du nord et n'a été conservé, dans une langue indienne, qu'en pâli, à Ceylan. Mais il est évident, comme l'a bien vu et établi M. Rhys Davids, que l'ouvrage n'a pu être écrit que dans une région et dans un temps où le souvenir de ce « roi des Youakas » était resté vivant, c'est-à-dire dans le nord, à une époque ancienne, et que, par conséquent, le livre pâli n'est qu'une traduction. Il va sans dire que l'interprétation anglaise de M. Rhys Davids est excellente. Son introduction aussi est un morceau achevé. Dans son admiration pour tout ce qui est pâli et bouddhique, il a bien été amené à surfaire un peu les mérites littéraires de l'œuvre. Les répétitions, le manque d'ordre et de compréhension générale ne paraissent pas l'avoir choqué ; il n'a pas vu combien l'auteur a l'haleine courte, combien vite, après un début plein de promesses et qui est vraiment un morceau unique, on retombe avec lui dans le détail incohérent et parfois puéril. Il va jusqu'à déclarer que le livre est non seulement « le chef-d'œuvre de la prose indienne »,

1) Cf. F. Lehmann, *Some Notes on Agastya's Buddhacarita* (Wiener Zeits. f. d. K. d. Morgenl., VII (1895), 125).

2) *Sacred Books of the East*, vol. XXXV, *The Questions of King Milinda, translated from the pâli*, Oxford, 1890.

on qui serait à débattre¹, mais « dans son genre et au point de vue littéraire, le meilleur ouvrage qui ait jamais été composé dans n'importe quel pays », ce qui ferait supposer à tout le moins qu'il n'a jamais lu un dialogue de Platon. Mais il a entouré le livre de tous les renseignements désirables; il en a tiré tous ceux que pouvait fournir cette rédaction pâlie; il a montré que celle-ci existait déjà à peu près telle que nous l'avons, au temps de Buddhaghosha (v^e siècle); il a relevé aussi, après Burnouf, la seule trace qu'en ait gardée la littérature du nord, la mention d'une opinion de Nāgassena faite par Vasubandhu ou par son commentateur Yaçomitra²; enfin il a soigneusement identifié les nombreuses citations du Tripitaka pâli éparses dans le traité. Seulement, il a pris le livre en bloc, comme un tout homogène, et, tout en sachant qu'il travaillait sur une traduction, il s'en est servi comme il eût pu faire de l'original, sans se demander (excepté une seule fois, à propos de la conversion du roi Milinda et de son renoncement au trône et au monde relaté à la fin de la rédaction pâlie) si tout ce qui se lit dans l'un peut être indistinctement imputé à l'autre. Et pourtant, même à s'en tenir à cette rédaction pâlie, les raisons de se défier ne manquaient pas. Il y a non seulement de fréquentes redites, mais comme de véritables reprises dans le plan général. Il y a aussi des traces d'une double division, cet indice révélateur des remaniements que l'écriture hindoue a laissée subsister dans tant de livres, et déjà le retour de certaines formules, qui semblent bien être des clauses

1) Ne pas oublier que l'apprentissage du M. Khye Davida porte sur le livre pâli entier.

2) L'auteur est revenu sur cette citation, mais sans répondre à l'énigme: *Journal of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ind.*, 1904, 470. M. Sylvain Lévi a été plus heureux. La citation est bien de Vasubandhu (v^e siècle) et non de son commentateur. L'ouvrage de Vasubandhu, l'*Abhidharmakośa*, n'existe plus en sauerit que par fragments et noyé dans le commentaire de Yaçomitra, d'où il est impossible de le dégager. Mais en un passage deux traductions chinoises, et celles-ci ont permis à M. Lévi de restituer le texte le sens de la citation. Le Milindapañha que l'abbé Vasubandhu paraît avoir été recueilli, comme tout de livres bouddhiques, en un sauerit mêlé de grec. Voir Sylvain Lévi, *Un bouddhisme document sur le Milinda-panha* (*Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et belles-lettres*, 1903, p. 222).

finale, avait fait soupçonner à M. Senart¹ que l'ouvrage primitif avait dû s'arrêter à la page 89 de l'édition de M. Trenchner, qui en compte plus de quatre cents. Et c'est là, en effet, que s'arrêtent les deux versions chinoises qu'a étudiées M. Specht sur le conseil et, pour la comparaison avec le pâli, avec l'aide de M. Sylvain Lévi². Il est donc à peu près certain qu'à l'époque où furent faites ces traductions, au IV^e siècle, « les Questions de Milinda » étaient représentées dans l'Inde du nord par deux rédactions, l'une plus développée que l'autre, toutes deux écrites en une langue plus ou moins mêlée de prâcrit³, et ne comprenant toutes deux que les trois premiers livres (environ la cinquième partie seulement) de la réduction pâlie. Ainsi tombent et ne valent plus que pour Ceylan la plupart et les plus caractéristiques des citations du canon pâli que cette rédaction renferme, et, il y aura lieu d'examiner avec soin ce qu'étaient dans leur forme primitive celles, en petit nombre, qui se trouvent dans les premiers livres. En tout cas l'étude complète de ces versions chinoises s'impose de la façon la plus urgente, et le service que nous a déjà rendu M. Specht est trop grand pour qu'il ne veuille pas nous rendre encore celui-là.

C'est une très belle œuvre aussi que le *Bodhicaryavatara* de Çântideva, la dernière publication non posthume que nous devons au regretté Minayef⁴, une sorte de pendant bouddhique de

1) Journ. asiat., mars-avril, 1892, p. 313.

2) Deux éditions tibétaines de *Milindapañha*, par Edouard Specht. Paris, Leroux, 1903. Avec une introduction (un peu trop lyrique) et des notes par M. Sylvain Lévi. La première a été présentée dès 1892 au Congrès des Orientalistes à Londres, et se trouve insérée dans les *Transactions*, 3, 318.

3) On le voit, entre autres, par le nom propre *Timala*, que le pâli rend par *Aggala*. Quel qu'il faille penser de cette dernière forme, qu'elle soit une corréction juste ou non, il est évident que le traducteur pâli a traité la finale seule, comme il est fait d'un terme prâcrit.

4) Dans les *Zapiski* de la Section orientale de la Société impériale russe d'archéologie, t. IV. Saint-Petersbourg, 1899. Texte soigneux avec analyse et observations historiques (en russe) de M. Minayef. Outre quelques autres textes, Çântideva, t. II (V, 105) le *Sâtrammanasaya* de Nâgârjuna, et la façon dont il parle, au vers précédent, d'un *Çikâdâmanasaya*, semble aussi indiquer une œuvre étrange. On sait que deux traités portant ces titres lui sont attribués par Yârandila.

l'initiation, dont il respire l'humble renoncement et l'ardente charité. Il nous révèle dans le bouddhisme hindou du vi^e siècle, un côté que nous ne lui connaissions pas : le véritable esprit de l'apostolat n'y était pas éteint et, dans ses rangs, il ne comptait pas que des laïques. M. Louis de la Vallée Poussin a publié, dans la revue belge *Le Muséon*, une traduction française partielle du Bodhicaryāvatāra qui, malgré quelques petites taches, donne une bonne idée de l'ensemble¹. Un autre chef-d'œuvre dans son genre est la *Idakamullā* ou « la Guirlande des histoires antérieures du Bodhisattva », de Çāra, un contemporain à peu près de Çāntideva, publiée par M. H. Kern, de Leyden². Moins connue, moins profondément religieuse que le Bodhicaryāvatāra, elle est encore plus parfaite au point de vue littéraire. Sauf un très petit nombre de termes et de locutions spécialement bouddhiques, la langue y est d'une grande pureté et d'une non moindre richesse. Tous les tons et toutes les couleurs de la poésie sanscrite sont prodigués dans les parties versifiées et certaines descriptions en prose sont peut-être ce que l'ancienne littérature nous a laissée en ce genre de plus brillant et de plus achevé.

Par contre, le mérite littéraire n'entre plus en compte. Il ne reste que le document historique, dans l'*Avadānātāka* traduit par M. Léon Feer³. Mais, par son antiquité, par le nombre des récits plus ou moins édifiants qui s'y trouvent recueillis, c'est une source de grande valeur pour l'histoire du bouddhisme et pour celle de la littérature des contes en général, et il faut remer-

1) *Bodhicaryāvatāra. Introduction à la pratique de la sainteté bouddhique (Bodhi) par Çāntideva. Chapitres vii et viii. Texte et traduction. 1902.* M. de la Vallée Poussin fait observer que les renseignements fournis par Çāntideva sur Çāntideva sont de nature historique et ne doivent être acceptés qu'avec prudence. Il aurait pu ajouter que la critique ne avait déjà été faite par Minyot, et cette petite remarque n'est pas la sienne.

2) *Harvard Oriental Series. Vol. I. The Idakam-Ullā or Bodhisattva's earlier births by Arya-Çāra. Boston, London et Leipzig, 1901.* Une traduction de la *Idakamullā* par M. J. H. Spöcker, embrassant jusqu'ici les deux premiers récits, est en cours de publication dans les *Abdragen* tel de Paul-Louis van Vollenkande van Nederlandsch Indië, XLII, 1903.

3) *Annales du Musée Guimet*, t. XVIII, *Avadānātāka, ou les légendes bouddhiques* traduites de l'anglais, Paris, 1891.

sier le laborieux traducteur de l'avoir mise à la portée d'un plus grand public. Cette valeur même fait à peu près défaut, si ce n'est pour le spécialiste; à l'*Amudrakalpavāṇī* de Kshemendra, en cours de publication dans la *Bibliotheca Indica*, par les soins de Bāhū Garat Chandra Dās et du Pūṣṭi Hari Mohan Vidyābhīṣhāna¹. Si le mérite littéraire reparait, et même à un assez haut degré, dans ce produit d'un bel esprit kashmirien du x^e siècle, qui s'est essayé sur tous les sujets et dont on serait bien en peine de dire ce qu'il a été en réalité, ce mérite est de ceux qui ne regardent que le sanscritiste, bien que l'œuvre ait été entourée au Tibet de l'aureole canonique. Des fragments (avec traduction anglaise en vers) du poème sont aussi publiés dans un nouveau recueil périodique fondé récemment à Calcutta, le *Journal of the Buddhist Text Society of India*, sur lequel nous aurons à revenir; et M. A. Foucher a donné une excellente notice sur le *Buddhāvataṛa*², un chapitre du *Dogḍantāvarita* du même auteur, qui a été publié dans la *Kōyomōji* (n° 26, 1891). L'indianiste a le devoir de lire ces exercices de style; ils ne sont pas du domaine de la *Revue*.

Ces récits de diverses sortes, contes, apologues, avadānas, jātaka, ne jouent pas un moindre rôle dans la littérature bouddhique du nord que dans celle du midi, et, bien qu'ils n'y aient pas, comme dans celle-ci, obtenu une place spéciale et définie dans le canon, ils n'en avaient pas moins fourni la matière de nombreux recueils, dont l'un, signalé par Hodgson, était pour le moins aussi volumineux que la collection paléo, puisqu'il contenait 563 récits. Ce recueil n'a pas été retrouvé jusqu'ici; mais, outre ceux qu'on a en sanscrit, il en existe plusieurs en chinois et en tibétain (entre autres une *Jātakamālā* de 101 récits; différents, et de l'*Avadānaśataka*, et de la *Jātakamālā* de M. Kern, dont elle porte le titre et qui s'y trouve contenue), sur lesquels on trouvera d'abondants

1) *Amudrakalpavāṇī, a Collection of legendary stories about the Buddhists, by Kshemendra, with its Tibetan version by Sonam Luchin and Penchen Lakubhūṭa, now first edited from a sylligraph of Chinese and Sanskrit manuscripts of Nepal*, Vol. I, fasc. 1-11; vol. II, fasc. 1-6. Calcutta, 1893-1895.

2) *Revue asiat.*, juillet-août, 1892.

enseignements dans un mémoire de M. Ivanovski¹. A la même source, dans un autre mémoire² dû également à un savant russe déjà plusieurs fois nommé, M. Serge d'Oldenburg, on trouvera une substantielle et pénétrante étude sur l'ensemble de la littérature des jâtakas, que l'on consultera d'autant plus facilement que M. H. Wenzel a eu la bonne pensée de la traduire en anglais³. Un appendice bibliographique joint au mémoire donne la liste complète de tout ce qui a été écrit sur les jâtakas.

On sait que des récits semblables groupés autour d'une biographie du Buddha ont fourni le cadre et une partie des matériaux du célèbre roman de *Barlaam et Josaphat*. Les conclusions auxquelles était arrivé M. Zotenberg⁴ au sujet de ce livre, que la légende grecque, source de nos versions occidentales, a été rédigée dans la première moitié du vi^e siècle, avant la propagation de l'islamisme, avaient été aussitôt remises en question par le baron V. Rosen⁵, qui réclamait la priorité pour une version géorgienne sur laquelle le texte grec aurait été traduit au x^e siècle seulement. Cette thèse trouvait un appui indirect dans une version persane signalée par M. Serge d'Oldenburg⁶ et dans deux versions arabes, l'une éditée⁷, l'autre examinée par M. Feit

1) Dans les *Zapiski* de la Section orientale de la Société impériale russe d'archéologie, t. VII. Saint-Pétersbourg, 1893 (en russe).

2) *Ibidem*, t. VII, 1892.

3) Dr. Serge d'Oldenburg : *On Buddhist Jâtakas* (Journ. of the Roy. Asi. Soc. of Gr. Brit. and Ind., 1893, 301). — Cf. dans le même Journal, p. 500, et sur un sujet voisin, un autre travail de M. d'Oldenburg, également traduit par M. Wenzel, *The Buddhist Sources of the (Old Slavonic) legend of the Russian Dreams of Shadrinsk*. — Ces travaux sont les derniers que nous aura donnés M. Wenzel. Ce travailleur aussi modeste que ardent, qui joignait une profonde connaissance de l'hébreu à celle des langues indiennes, a été enlevé par une mort subite et prématurée le 10 juin 1903.

4) Journ. asiat., mai-juin 1885, et *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXVIII, 1^{re} partie, 1896. — Les Parables de la rédaction grecque ont été traduites sur le texte de M. Zotenberg et sur celui de Boninade par M. Robert Chataway, *The Parables of Barlaam and Josaphat*, Journ. of the Roy. Asi. Soc., 1901, 423.

5) Dans les *Zapiski* de la Section orientale de la Soc. imp. russe d'archéologie, t. III, 1887. Cf. *Ind. Asiat.*, XVIII (1889), 279.

6) *Ibidem*.

7) *Verhandlungen* du Congrès des Orientalistes de Vienne (1886). Section or-

Hammel¹, qui, toutes, sont indépendantes du texte grec et paraissent remonter, avec la version géorgienne, à une source commune. Mais, dans l'intervalle, M. Rendel Harris avait retrouvé au mont Sinaï une traduction syriaque de l'*Apologie* d'Aristide et, en l'examinant, M. Armitage Robinson constatait que l'auteur de Barlaam grec avait inséré dans son livre un assez long morceau de cette *Apologie*². Cette découverte confirmait de la façon la plus heureuse les conclusions de M. Zotenberg sur leur point essentiel, l'âge de la rédaction grecque, et ruinait par la base la théorie du baron Rosen; car ce n'est pas au *x^e* siècle qu'on aurait fait des emprunts au traité d'Aristide alors depuis longtemps perdu et oublié. La question était donc mûre pour un nouvel examen, et cet examen, M. Ernst Kuhn, un des juges les plus autorisés en la matière, vient de l'entreprendre dans un mémoire³ dont les conclusions paraissent présenter toutes les garanties désirables: les données bouddhiques ont été élaborées d'abord dans un livre pehvi, très probablement déjà chrétien, et c'est de ce livre que sont dérivées plus ou moins directement, mais indépendamment, les versions grecque, géorgienne, persane et l'une des versions arabes, la priorité appartenant à la version grecque, qui est bien de la première moitié du *vi^e* siècle, ainsi que l'avait démontré M. Zotenberg⁴.

Je ne puis plus que mentionner un certain nombre d'autres travaux sur ce bouddhisme septentrional: M. T. W. Rhys Davids

salique, p. 115. Die älteste arabische Barlaam-Version. — Cette version a été traduite en anglais par les Hermann: *Book of the King's Son and the Aspidochelone* (*Book of the King's Son, Aspidochelone*, etc., 1890, 119).

1) Dans la *revue des Orientalistes* allemands à Munich, mai 1891, t. 2, *Zeitsch. d. Morgenl. Gesellsch.*, XLV, p. 31.

2) *The Academy*, 25 octobre 1890.

3) *Barlaam und Aspidochelone. Eine bibliographisch-literaturgeschichtliche Studie*, dans les *Abhandlungen* de l'Académie royale de Bavière, 1^{re} Cl., XX^e vol. Munich, 1892.

4) Parmi d'autres points de tantôt plus ou moins hypothétiques entre les traditions bouddhiques et chrétiennes, cf. H. Wenzel, *Contributions to Buddhist Literature and the Gospel* (*Academy* du 22 janvier 1890, Munich de saint Pierre touchant sur les ours). — Alfred Nutt, *Legend of the Buddha's Aspidochelone and the Holy Grail* (*Archæologia. Review*, vol. III, 257, 1890).

a rapproché et discuté les listes et les maigres renseignements que nous avons sur les anciennes sectes bouddhistes¹, et il a relevé, dans une inscription Valabhi de 567 A. D., la mention des « quatre provisions » (nourriture, vêtement, couchette et médicaments) auxquelles a droit un religieux². MM. Minayef et Ivanovski ont publié, l'un le texte sanscrit, l'autre la version tibétaine de la « lettre à un disciple » de Candragomin, un fameux docteur du IV^e ou V^e siècle³. M. Wasilief a fait à l'Académie impériale de Saint-Petersbourg (1887-1888) des communications sur divers points de l'ancienne histoire du bouddhisme qui, par leur richesse, échappent à une courte analyse⁴. On doit à M. Georg Huth la publication (texte et traduction allemande) des « règles de pénitence » et du sôtra des « huit manifestations » selon le canon tibétain. C'est à des sources launiques plus modernes, que M. C. A. Waddell a demandé l'explication de quelques-unes des vieilles fresques d'Ajanta⁵, notamment de celle

1) *The Sects of the Buddhists* (*Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland*, 1891, 429); *Schools of Buddhist Belief* (*Ibidem*, 1892, 1 et 597).

2) *The Four « Regalities » in Gokarna's grant dated 548* (*Ibidem*, 1891, 470).

3) Dans les *Zapiski de la Section orientale de la Soc. imp. russe d'archéologie*, t. IV. Cf. *Journ. of the Roy. As. Soc.*, 1888, 1133, et 1890, 205 (articles de M. H. Wenzel).

4) On en trouve un résumé par M. Wenzel *Journ. of the Roy. As. Soc.*, 1893, 221.

5) *Die tibetische Version der Nāgārjūna-prajñāpāramitādharmas, Buddhistische Schöpfung aus dem Pratyutthana-sûtra, Mit kritischen Anmerkungen herausgegeben, übersetzt und mit der Fülle einer chinesischen Fassung, sowie mit dem Sūtrātibhāṣya verglichen*. Strasbourg, 1891.

6) *Das buddhistische Sûtra der « Acht Beschreibungen »*. Tibetischer Text mit Uebersetzung von Julius Wehr. Herausgegeben von Georg Huth (*Zeitsch. d. d. morgenl. Gesellsch.*, XLV (1891), 577). Le travail original, que M. Huth a reçu et enrichi, émane du missionnaire norvégien J. Wæver, le même à qui l'on doit les *Wehr Manuscripts* dont il a été question plus haut.

7) *The Buddhist Funeral Wheel of Life* (*Journ. of the As. Soc. of Bengal* LXI (1892), 433); et *Note on some Ajanta Paintings* (*Ind. Antiq.*, XXII (1893), 8). — Cf. du même, *Lamais Amusements their Kinds and Uses* (*Journ. As. Soc. Beng.*, LXI (1892), 24); et Karl Marx, *missionnaire norvégien à Léh en Lakh. Rd-shing-ryal po and Ny-tul, a Dialogue* (*Ibidem*, LX (1891), 87). C'est un traité de morale en action, une sorte d'Illogodaga tibétain.

qui a longtemps passé pour un zodiaque et qui se trouve être un *blanacakra*, une représentation de « cercle des existences » (terre, eau, air, *nirvāṇa*), et que Hām Carai Chandra Dās a emprunté la description de *Sukhacait*, le paradis bouddhique¹. Plus importantes sous tous les rapports sont les contributions du même savant à l'histoire de l'hindouisme bouddhique au Tibet, de ces missions parties de Nālanda ou Magadha au VIII^e siècle sous Candrakīrti et Kamalaśīla, au XI^e siècle sous Dipankara Crijñāna Atīsa et ses compagnons² pour établir ou restaurer la foi aux pays d'outre-monts. C'est un chapitre en grande partie nouveau du passé de l'Inde que nous ouvre l'auteur de ces intéressantes communications, où il n'y a à reprendre qu'une certaine négligence à bien distinguer ce qui vient de ses sources tibétaines (en première ligne de l'histoire du bouddhisme de Bu-ston, antérieur de plus de trois siècles à Tāranātha) et ce qu'il y ajoute d'après d'autres documents. Par contre il y a très peu de données positives à retracer de son exposé de la religion primitive du Tibet d'après les ouvrages tibétains où ces croyances sont absolument ramenées au patron bouddhique et conçues comme une sorte de bouddhisme avant la lettre³. Ces rapports entre l'Inde et le Tibet,

1) *A Short note on the Paradise of the Northern Buddhists (Proceedings of the As. Soc. of Bengal, avril 1891)*. — C'est au contraire à l'ensembles des sources bouddhiques que M. Léon Feer a puisé son récit d'une esquisse des royaumes : *L'enfer indien. I. Bouddhisme* (Journ. asiat., septembre-octobre 1893). La suite du travail, *L'enfer brahmanique, II. Indes*, janvier-février 1893. On trouvera aussi de copieux matériaux tant brahmaniques que bouddhiques dans Lucien Scherman : *Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur*, Leipzig, 1892.

2) *Life of Atīsa (Dipankara Crijñāna)* (Journ. of the As. Soc. of Bengal, LX (1891), 49; *Indian Pandits in Tibet* (Journ. of the Buddhist Text Society of India, vol. I, January 1893); dans ce même fascicule, l'auteur donne le texte et la traduction d'un traité de Dipankara, in *Bodhipathapradīpa*. Pour Candrakīrti, il semble qu'il se soit établi de bonne heure une confusion de titres et peut-être de personnes avec Candikara, l'un des du Bodhicaryāvatāra. Il y a du reste encore bien des obscurités dans la chronologie de tous ces personnages. Pour Kamalaśīla, cf. une note de M. Böhm, *ibidem*, fascicule de mai, p. 2.

3) *A Brief Sketch of the Real Religion of Tibet* (Journ. of the Buddhist Text Society of India, vol. I, June, de janvier et mai 1893). Cf. le même, dans Journ. As. Soc. Beng., I (1891), 127.

qui ne cessèrent qu'après la conquête musulmane, Warren Hastings, au siècle dernier, essaya de les renouer au profit du commerce britannique, et c'est une curieuse histoire et bien étrange pour nos conceptions occidentales, que celle de ces négociations, telles que nous les retrace M. Gaur Dâs Byassack¹. Conduites par un Gosain vishnouïte teinté de vaikhânisme et membre d'une des sectes de vedantistes descendues de Canhara, Pâran Gir, elles aboutirent à la fondation, en face de Calcutta, d'un monastère bouddhique sous la direction de ce personnage à faces multiples, qui y mourut en odour de sainteté. La tentative de Warren Hastings demeura du reste stérile et, aujourd'hui, Lhasa est plus impénétrable que jamais². C'est plus loin qu'en Tibet, jusqu'en Chine; qu'il nous faut aller avec M. J. J. De Groot, qui, avec la traduction du *Brahmajâla-sûtra* chinois (pas à confondre avec le texte pâli de même titre mais absolument différent), a donné une curieuse monographie sur la succession des écoles bouddhiques et sur la région passé et présent du monachisme en Chine³. Cette étude faite avec beaucoup de soin et pour laquelle l'auteur a pu utiliser des souvenirs personnels, montre une fois de plus combien ce bouddhisme chinois qui, aux yeux du voyageur et dans son culte extérieur paraît si profondément affaibli, est au contraire

1) Note on a *Kashmir Monastery at Bhol Nigds (Houmuh)*, an rare and valuable Tibetan MSS. discovered there, and on Pâran Gir Gosain, the celebrated Indian Ashvâra and Government Envoy at the court of the Tartar Lama, Tibet, in the last century (Journ. of the As. Soc. of Bengal, LIX, 1890, 50).

2) Sur le Bouddhisme au Tibet, cf. Karl Marx, *Three documents relating to the History of Lhasa; Tibetan Text, Translation and Notes* (Journ. of the As. Soc. of Bengal, LX, 1891, 27). W. Winternitz *Lhasa, Tibet. A geographical, ethnographical, and historical sketch, derived from Chinese Sources* (Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland, 1901, 1 et 102). — D'une histoire tibétaine moderne du bouddhisme chez les Mongols édité par M. Georg Hirth, *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei*, il n'a paru encore que le 1^{er} volume entièrement en tibet. (Stuttgart, 1903).

3) *Le Culte du Mahâyâna en Chine, son influence sur le développement et sur le monde d'ici*. Recherches de l'auteur sur le Panthéon des Panchéons, Apollon, L'Épave, etc., etc. (Paris, 1901). — Pour le Japon, cf. *Requies des Arts orientaux bouddhiques du Japon par G. G. G. G.*, de la secte Kôyô (1900 ap. L. G.), traduction par Alfred Maunier (Revue de l'Hist. des Relig., XXV (1902), 219, 231; XXVI (1903), 201, 270).

resté fidèle à ses origines, quand on l'interroge dans ses documents écrits et officiels.

Mais ce n'est pas seulement vers le nord que s'est répandu le bouddhisme hindou, celui dont la langue sacrée était le sanscrit. Avec le brâhmanisme, il s'est aussi établi de bonne heure dans les pays à l'est et au sud, dans la presqu'île indo-chinoise et dans l'Archipel, où il a été supplanté beaucoup plus tard par l'islam ou par cette forme particulière de la religion de Çakya-muni qui s'est élaborée à Ceylan, le bouddhisme à canon pâli. La riche série des inscriptions bouddhiques sanscrites du Cambodge n'est pas encore publiée. Mais M. Fournereau en a rapporté deux de Siam, qu'il publiera sans doute prochainement¹ : l'une très ancienne, du vi^e ou du vii^e siècle, temps où la vallée du Mékong était peut-être une dépendance de l'empire khmer, est toute sanscrite et, malgré son état fragmentaire, indique nettement de quel côté sont ses origines. L'autre, du xv^e siècle, est déjà en pur pâli. Elle est gravée au-dessous d'un énorme *buddhapîda*, qu'elle prétend être la reproduction exacte du « pied sacré » adoré au sommet du Pic d'Adam en Ceylan. L'assertion n'est certainement pas vraie à la lettre; car la trace sacrée singhalaise se réduit à celle d'un seul pied et n'est qu'une cavité naturelle informe; tandis que l'image siamoise, comme beaucoup d'autres du reste, représente un double pied richement sculpté et décoré des *lakṣaṇa* ou marques sacrées. Mais, ainsi que la langue dans laquelle il est rédigé, le monument n'en atteste pas moins les rapports nouveaux qui s'étaient établis alors, et même des rapports assez étroits. Car ce n'est pas par un simple effet du hasard que les images du pied sacré qu'on vend à Ceylan, au Pic d'Adam même, sont décorées de la même façon que la représentation siamoise. Mais c'est surtout des îles de l'Archipel qu'au cours de ces dernières années, les témoignages de cet ancien bouddhisme hindou et septentrional sont venus nombreux et significatifs. Les

¹ Cf. *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, XXI, 64, et *Inscriptions sanscrites du Cambodge*, 101, note. De ces dernières inscriptions, deux seulement, XIX, p. 172 et XXV, p. 240, sont bouddhiques. X, p. 61 est bouddhiste, et pourrait être tout aussi bien jain.

beaux travaux de recherche et d'exploration patronnés par la Société de Batavia, par l'Académie d'Amsterdam, par l'Institut royal de la Haye, travaux et publications qui comptent parmi ce que l'archéologie orientale a produit de meilleur et que je ne puis qu'énumérer ici en note, nous révèlent chaque jour davantage, sur des monuments d'un art riche et délicat, un bouddhisme profondément hindou, tout pénétré d'éléments vishnouïtes et éivallés au point d'en être parfois méconnaissable, dans un état d'amaigrissement en quelque sorte, que la littérature permettait bien de deviner, mais qui n'avait pas été connue jusqu'ici à un pareil degré sur des monuments figurés, pas même au Népal.

En passant au bouddhisme méridional, celui de Ceylan, dont la langue sacrée est le pâli et qui seul est parvenu à se constituer un véritable canon, comparable aux Vedas des brâhmanes, nous rencontrons d'abord les publications de la *Pâli Text Society*, qui, soit dit en passant, n'a pas fait beaucoup parler d'elle pendant ces trois dernières années. M. Léon Feer a publié la troisième partie (il y en a cinq) du *Samputtanikâya*¹, le « recueil des sâtras

1) J. Gromann, *Tijdschrift der Sociëteit de Batavia*, XXXII (1888), 217. — H. D. M. Verbeek, *De oudheden van Buitenzorg in 1815 en 1887* (Batavia, XXXIII (1889), 1). — J. Brandes, *De koporen Platen van Samudra-Bodhisatva, Bali, verkouden in het oud-Javaanschen het oud-Balienschen* (Batavia, 1887). — F. A. Ueblich, *Hydrum tot de Lemaire van het eiland Bali* (Batavia, 1887). — R. D. M. Verbeek, *Oudheden van Java. Lijst der voorname overblijfselen uit den Hindoetijd op Java. Met een oorkondenlijst van de Verhandelungen der Sociëteit de Batavia*, XLVI, 1891. — J. W. Ijzerman, *Beaurefing der oudheden nabij de groen der residentie's Soerabaja en Djogjakarta, met Atlas*, publié par la Société de Batavia, 1891. — Le même, *Beaurefing van de Boeddhistische Beelden en Monuminten (Sumatra)* (Tijdschrift de la Soc. de Batavia, XXXV (1891), 48). (Ces autres, des notes qui, par leur forme, rappellent ceux de la série de Cahen). — A. G. Voncken, *Over eenige andere bekende oudheden van de residentie Malacca* (Batavia, XXXVI (1892), 123). — J. Gromann, *Tijdschrift Perseus van de Nederlanden van de uitgraving, Met de afbeeldingen van Copien*, publié par l'Institut royal de la Haye, Leiden, 1893. Sur ces sources, cf. le même, dans *Indische Mts.*, janvier 1897; *Notulen des avonds de la Société de Batavia*, mensures 1895 et juin 1896; et la *Beaurefing der oudheden...* de M. Ijzerman. Cf. aussi Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et belles-lettres, XXI, 128.

2) *Sanghita-Nikaya. Part III, Khumbha-Vagga. Pâli Text Society*, 1890. Les parties I et II sont de 1884 et 1888.

conjugales » (distinction de pure forme; car les sâtras ainsi groupés ensemble le sont rarement en vertu d'affinités internes), qui est lui-même la troisième section du Sûtraprakāśa, de la « corbeille des Sâtras ». La moitié environ (13 sâtras sur 34) de la première section de cette même « corbeille », le *Dighanikāya* ou « recueil des longs (sâtras) » (dans le nombre il y en a aussi des courts), a été édité par MM. T. W. Rhys Davids et J. Estlin Carpenter¹. A la cinquième section de la « corbeille des sâtras », le *Khandhakāyika* ou « recueil des poils (traies) » (encore un titre qui n'est qu'approximativement exact), appartiennent au contraire le *Pāṇasutta* ou « livre des mânes » édité par M. Minayef², *Uṭṭasutta*, recueil de récits mis dans la bouche du Buddha, édité par M. E. Windisch³; le livre des *Ittakas*, dont la publication, commencée bien avant la fondation de la Pāli Text Society et poursuivie indépendamment d'elle par M. V. Fausbøll, s'est enrichie d'un cinquième volume⁴; et le *Dhammapada*, dont le

1) *The Digha Nikāya*, vol. I. Pāli Text Society, 1889. Le commentaire de Buddhaghosha dont la publication a été commencée par les mêmes, en 1895, et qui doit en avoir sur le texte, est ainsi distinct à son tour; car la partie citée ne comprend que les sept premiers sâtras.

2) *Pāṇasutta*. Pāli Text Society, 1899. Texte et extraits du commentaire de Dharmapāla. — On doit encore à M. Minayef, dans le *Journal of the Pāli Text Society*, 1899, l'édition de la *Kāṭhāvatthupakkaraṇa-Aṭṭhakāṇḍa*, un commentaire sur le *Kāṭhāvatthū*, traité encore inédit de la « corbeille » de l'Abhidharma, sur un grand nombre de questions controversées et sur les solutions qu'elles revêtissent dans diverses écoles. Sur le *Kāṭhāvatthū*, cf. l'analyse qu'en a donnée M. Rhys Davids, *Journal of the Roy. Asi. Soc. of Gr. Brit. and Ind.*, 1902, 8.

3) *Uṭṭasutta*. Pāli Text Society, 1900. — On doit encore à M. Windisch des *Notes on the Edition of the Uddan* (édité pour la P. T. S. par M. Steinthal, en 1895), dans le *Journal of the Pāli Text Society*, 1900.

4) *The Ittakas, together with its Commentary, being Tales of the Ancient Works of Gotama Buddha. For the first time edited in the original pāli*, vol. V. London 1894. Ce volume va jusqu'à la fin du cent 537, et il en faudra encore deux autres pour achever l'ouvrage. Un index des livres, des chapitres et des Ittakas composent la collection a été donné par M. W. H. D. House, dans le *Journal of the Pāli Text Society*, 1900. La traduction anglaise par MM. T. W. Rhys Davids est venue interrompre depuis 1880, dans du premier et unique volume; mais elle est maintenant devenue des plus probablement reprise dans les *Sacred Books of the East*. En attendant, plusieurs de ces récits ont été traduits séparément par MM. T. W. Rhys Davids, *The Sāma Ittakas* (Buddh-

commentaire par Buddhaghosha a fourni à M. W. F. Gunawardhana¹ et à MM. Louis de la Vallée Poussin et Godefroy de Bionay² le sujet d'intéressantes communications. M. Otto Franks a discuté de nouveau le titre même de ce livre célèbre, qu'on a rendu de diverses manières : selon lui, *dharmapada* est un collectif et signifie « les stances de la loi »³. M. Herbert Haynes a fait connaître une nouvelle collection de *Kammavadehi*⁴, beaucoup plus ample que celles qu'on avait jusqu'alors de ces formulaires. Sans être strictement canoniques, ils sont très anciens pour le fond, et ils donnent, avec l'exactitude d'un procès-verbal, les *solemnis verba* des différents actes de la vie monacale, ordination, distribution de vêtements, élections, rapports avec les frères et les supérieurs, prise de possession d'un monastère ou d'une cellule, entrées, dispenses, peines disciplinaires, réhabilitation, excommunication, tels qu'ils sont prescrits dans le canon. Les plus importants de ces actes, l'*upasampada* ou l'ordination des moines, la célébration bi-mensuelle de l'*uposatha*, les assemblées en chapitre, exigeaient un local spécial, une *stupa* (proprement « limite, abornement »), dont la consécration est déjà l'objet de prescriptions dans le *Vinayapitaka*, la « corbeille de la discipline ».

sion and Oriental Record, 1^{re} numéro de 1896); Robert Chalmers, *The Linings of « The Fraud King » Journ. of the Roy. Asi. Soc. of Gr. Brit. and Irel.* 1893.
32. A propos d'un poème de M. William Morris, l'*Ullasapitaka* est rapproché de passages du Talmud, du Coran et des *Heite Ammermann*; H. F. St. Andrew, *St. John, Shiveidatta Jidaka Varsha (Biden, 1892, 77)*; le même, *Teniga Mitake Varsha (Biden, 1893, 357)*; le même, *Kumbha Jataka or the Hermit Vases Sam and the Hunter (Biden, 1893, 567)*. Ces trois derniers poèmes sont liés à des sources hindoues. — M^{lle} Mabel Bode a donné, en texte pâli et traduction anglaise, d'après le commentaire écrit de Buddhaghosha sur l'*Angulimavaliya* (la 1^{re} section de la « corbeille » des sutras), les biographies des trois premières *Devoti* disciples du Buddha : *Women Leaders of the Buddhist Reformation (Biden, 1893, 517, 753)*.

3) *The Story of Thalla Tissa Thera (The Orientalist, IV (1891), 60)*, *Primo Nanda (Biden, IV (1892), 419)*.

4) *« Les Kammavadehi » (Rev. de l'Hist. des Religions, XXVI (1892), 190)*. La traduction des stances laisse à désirer.

5) *Der Name « Dharmapada » (Zeitsch. f. d. vergl. Gesch., XLVI (1893), 134)*.

6) *A Collection of Kammavadehi (Journ. of the Roy. Asi. Soc. of Gr. Brit. and Irel., 1892, 53, 260)*.

Un règlement plus précis et plus détaillé à cet égard, mais du 15^e siècle seulement, est conserve dans les célèbres inscriptions pâlies des dix stèles de Kalyāni près de Pagan, éditées pour le gouvernement anglo-birman par M. Taw Sein Ko¹, traducteur officiel à Rangoon. Outre leur objet immédiat, ces inscriptions contiennent une histoire du bouddhisme en Birmanie sur la modèle des annales singhalaises, où la fondation de l'Eglise birmane est attribuée directement au Bouddha et aux missions d'Açoka² et où, parmi des fables, il se trouve des données de réelle valeur. M. Ernest M. Bowden a décrit les cérémonies de l'*Upasatha* et du *Upasampaddi*, telles qu'elles se pratiquent actuellement à Ceylan³. De l'ensemble de la littérature canonique, M. K. E. Neumann a tiré un choix de textes accompagnés de traductions⁴, qui serait encore plus recommandable s'il n'était pas aussi directement apologétique. Cette même tendance dépare une autre publication de M. Neumann, où il traduit deux «âtres bouddhiques (le *Sāmaññaphala* du Dighanikāya, dont il a le premier bien rendu le titre, et le *Mahāvasthaskhandhacūṭṭha* du Majjhimanikāya), qu'il confronte avec un traité de maître Kik-

1) *The Kalyāni Inscriptions erected by King Dharmapala at Pagan 1438 A. D. Text and Translations*. Rangoon, 1907. Des dix stèles, trois seulement sont en pâli, les autres contenant la traduction en talaing. Le travail de M. Taw Sein Ko, qui n'est pas fait sur les stèles originales, mais sur une copie prise, elle-même d'après d'anciennes copies manuscrites, est reproduit dans l'*Indian Antiquary*, XXII (1907), 11 et s. L'état actuel des stèles est décrit dans un article additionnel, *ibidem*, 274.

2) La même position, qui est déjà venue auparavant en Indo-Chine, est indiquée sur une autre inscription birmane plus moderne, également éditée par M. Taw Sein Ko : *A preliminary study of the Founding Inscription of S'ingapuri*, 1714 A. D. (*Ind. Ant.*, (1903), 1 et s.). — On doit aussi à M. Taw Sein Ko la publication (transcription en caractères pâli-birman traduite allemande) des inscriptions remplies par le regretté Perchhammer au cours de sa dernière campagne d'exploration en Birmanie : *Inscriptions of Pagan, Prome and Ava discovered from the first impressions found among the papers of the late Dr. R. Perchhammer*, Government Archaeologist, Burmah, Rangoon, 1907.

3) *The Upasatha and Upasampaddi Ceremonies* (*Journ. of the Roy. Asi. Soc. of Gr. Brit. and Ir.*, 1903, 1904).

4) *Buddhistische Anthologie. Texte aus dem Pāli-Canon, zum ersten mal übersetzt*. Leiden, 1892.

hart¹. Comment M. Neumann a-t-il pu ne pas voir combien, sous le rapport de l'expérience et de la pensée personnelle, de la conception profonde, vivante et soutenue, la méditation du vieux mystique rhénan est supérieure à ces fossiles bouddhiques où, après de hautes et belles formules, il ne reste plus qu'à constater une lamentable impuissance à les mettre en œuvre et à les développer? Dans une publication posthume, M. James de Alwis a interrogé cette même littérature canonique sur une question spéciale, celle des miracles attribués au Buddha². Enfin, dans deux intéressantes plaquettes, M. E. Tera a montré comment les bouddhistes ont été amenés naturellement à déformer certaines traditions brahmaniques³, et combien il faut être prudent dans l'appréciation littéraire et comparative de leurs écritures, où toutes choses, les défauts comme les qualités, sont en harmonie parfaite avec le but et avec le milieu⁴. Sans doute il y faut toutes les précautions que réclame M. Tera. Mais, après tout, peut-on s'empêcher de comparer, et n'est-ce pas le cas de dire à tant de mis modernes bouddhistes : à vous de donner l'exemple et de ne pas commencer?

En sortir de cette littérature canonique, nous rencontrons celle des commentateurs, à commencer par le plus grand de tous, Buddhaghosha. Il doit avoir commenté le Tripitaka entier, à la constitution définitive duquel il n'a peut-être pas été étranger, et une grande partie de cette œuvre, additionnée certainement de portions apocryphes, nous a été conservée. Combien les traditions varient à son égard, on peut en juger par un mémoire du révérend Thomas Foulkes, qui s'est donné la peine de les recueillir⁵.

1) *Die Lehre vom Selbstgefühl buddhistischer und christlicher Lehrer. Eine österrösterreichische Studie und ein Vortrag Meiner Selbstheit, aus den Originaltexten übersetzt und mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben*, Leipzig, 1891.

2) *Kinara-Sutta. — On Miracles (The Orientalist, IV (1891-1892), 83, 107; inchiusi).*

3) *Le Orami del Paradisi nelle tradizioni buddhiste (Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, Tome IV, série VII, 1892-93).*

4) *L'Arte degli scrittori presso ai buddhisti (Atti e memorie della R. Accademia di Torino, Vol. IX, 1893).*

5) *Buddhaghosha (Ind. Antig., XIX (1880), 105).*

La plus probable, pourtant, et de beaucoup, est celle des annales singhalaises¹, qui le font arriver du Magadha en Ceylan dans la première moitié du 5^e siècle. Plus tard il fut adopté comme le grand restaurateur et le second fondateur de leur église par les Birmans, qui firent même par faire de lui, un des leurs. Sur ce rôle, les inscriptions de Kalyāni sont encore muettes, et il ne lui est pas attribué non plus dans une biographie paliie, la *Buddhaghosappatti*, que vient de publier et de traduire M. James Gray du collège de Bangalore². L'auteur, un certain Ācāra Mahāmaṅgala, de date incertaine, était de Ceylan, et son œuvre, bien qu'elle ne soit plus connue qu'en Birmanie, n'est en effet qu'un livre de lectures griffées sur les minces données des annales singhalaises. M. James Gray a joint à sa traduction d'amples informations et de copieux extraits des chroniques birmanes modernes ayant trait à la légende. Le premier en date, selon la tradition, de tous les ouvrages de Buddhaghosa et celui dont le texte est peut-être le mieux garanti, parce qu'il était plus difficile à interpoler, est un exposé doctrinal du bouddhisme, le *Vināyābhīṣṭya* ou « chemin de la pureté ». M. J. E. Carpenter en a publié une table des matières en pali³, et une édition du texte du traité accompagné d'une traduction en sanscrit par le pandit Harimohan Vidyābhūṣaṇa a été commencée dans le *Journal de la Buddhist Text Society of India*⁴.

1) La compilation la plus compréhensive de nos années, la *Mahāvamsa* (le vrai, extrêmement long, traité) bien connue, l'œuvre des érudits à peine, va jusqu'à la prise de possession de l'île par les Anglais) est maintenant complètement traduite : *The Mahāvamsa, Part II, Containing chapters XXXI to 52, Translated from the original Pāli into English, for the Government of Ceylon, by E. C. Wijesinha, Malindiya. To which is prefixed the Translation of the first Part (published in 1907) by George Turner, Colombo, 1909*. La traduction de Turner a été soumise à une version soignée. On sait que l'édition complète depuis Turner, qui élève la édition de la première partie du la chronique en ce siècle, repose sur une base assez fragile. Cf. à ce sujet : Edmund N. Seyer, *Der Commentar und die Textüberlieferung des Mahāvamsa*, Berlin, 1901.

2) *Buddhaghosappatti or the Historical Account of the Rise and Career of Buddhaghosa*, Londres, 1902.

3) *Vināyābhīṣṭya. Abstract of contents (Index) of the Pāli Text Soc., 1903*. — Cf. le résumé d'une analyse de l'ouvrage par M. H. C. Warren, dans les *Transactions du Congrès des orientalistes de Londres*, t. 1, 362.

4) N° de janvier 1903.

Après l'époque de Buddhaghosha, l'histoire littéraire de Ceylan présente une grande lacune. Quelques jama d'antours, quelques titres d'ouvrages disparus qu'on essaie de restituer d'après des versions singhalaises, des commentaires de date incertaine, c'est à peu près tout ce que l'on rencontre jusqu'à la renaissance des lettres pâlies au xii^e siècle. C'est à cette dernière période, aux temps de Parākramabāhu le grand et de ses successeurs, qu'appartiennent la *Bhaktigatākaṃ* « Centurie de la dévotion (au Buddha) », de Rāmacandra Bhārati (un brāhmane d'origine bengalaise et, d'après son surnom, un *daṇḍamīn* sectateur de Ćankara), édité en sanscrit par Dharma Rāj Borna et traduit en anglais par le pandit Hara Prasad Chātri¹; le *Saṁdhammasaṅgaha* ou « résumé de la bonne loi » de Dharmakīrti, édité en pâli par M. Nedimala Suddhānanda²; le *Sīhasaṅgaha* ou « résumé de l'essence (de la religion) », un manuel de même caractère par Sīdadhārtha, disciple de Buddhapriya, dont M. K. E. Neumann a publié le premier chapitre avec des notes et une traduction³; la *Saṃvatsāhāvaṇṇanaṇḍa* ou « Description du Pic d'Adam », un poème du thera Vaidiṣa, édité dans le *Journal de la Buddhist Text Society*⁴; la *Accamākiṇī* ou « la rivière du goût », un recueil de contes édiliants traduit une première fois du singhalais en pâli par un certain Rāstherapāla, revu ensuite et remanié par le même thera Vaidiṣa, et dont M. Sten Konow a publié et traduit en allemand deux nouveaux récits⁵; enfin (mais remontant à une période un peu plus ancienne) ces divers traités de morale et de discipline intitulés *ṣikāśā*, auxquels M. Édouard Müller vient d'en ajouter un nouveau, en langue singhalaise, la *Heranāṣikāśā*, ou « manuel (des devoirs à l'usage) des novices »⁶.

1) *Ididem*, N° de mai 1893.

2) *Journal of the Pālī Text Society*, 1890.

3) *Des Sīhasaṅgaha, eines Kompendiums buddhistischer Anweisungen, erstes Kapitel. Text, Übersetzung, Anmerkungen*, Leipzig, 1890.

4) *Ididem*, N° de mai 1891.

5) *Zwei Erzählungen aus der Accamākiṇī* [Zweites A. d. ungen. Gesell., XLIII (1890), 207, Dec 1893, M. Spiegel avait publié les quatre premiers récits du recueil dans ses *Amulets Pâliques*].

6) Dans *Fortgesetztes Indisch-asiatisches Jahrbuch*, p. 22, Stuttgart,

C'est principalement d'après les écritures paliées que M. H. Oldenberg a composé son beau livre sur le Buddha, dont il a paru une deuxième édition¹, et que M. A. Foucher a eu la bonne pensée de mettre, en une traduction fidèle et élégante², à la portée du public français ne lisant pas l'allemand. C'est exclusivement à ces mêmes sources que M. Edmond Hardy a puisé son exposé du bouddhisme primitif³. J'ai déjà parlé assez longuement de ces ouvrages dans la *Revue*⁴, pour pouvoir me dispenser d'y revenir aujourd'hui. Moins fait de première main pour ce qui concerne les origines, mais avec une information très suffisante, la récente publication sur le bouddhisme de V. R. S. Coppiaton⁵ est aussi un excellent livre. L'auteur, qui est évêque de Colombo, a pu puiser dans une riche expérience personnelle pour ajouter à l'appréciation du bouddhisme ancien le tableau de son état présent à Ceylan. Il ne se prétend pas désintéressé, mais je crois qu'il a su être impartial : si le verdict est sévère, il est juste et opportun. Sans être évêque, on peut être agacé de tout ce qui se débâte sur le bouddhisme. C'est aussi dans un esprit sage et ferme qu'est conçu le *Buddhism* de sir Moulier-Williams⁶. Le livre tient ce que promettait le mémoire que je notais dans le dernier Bulletin⁷ et dont il est le développement. Sans viser à

1893. — Sur une inscription singhalaise découverte en 1288 au sud de l'Égypte, dont Mahraï nous a communiqué le souvenir, voir une note de M. Ruyss-Dorville, dans *Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Iril.*, 1891, 479.

1) *Buddha, Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. 1^{re} Auflage. Berlin, 1893.

2) *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*. Traduit de l'allemand d'après la seconde édition. Avec une préface par M. Sylvain Lévy, Paris, 1894.

3) *Der Buddhismus nach älteren Pāli-Verken dargestellt*. Münster an Westphalen, 1890.

4) T. V (1892), 234 et t. XXIII (1901), 213.

5) *Buddhism Past and Present in Ceylon*. London, 1893.

6) *Buddhism, in its Connection with Brahmanism and Hinduism, and in its Contrast with Christianity*. London, 1892. — Il y a un peu d'insuccès dans le fastidieux titre dans un article de M. F. Robin : *The Legend of Buddha* (Calcutta Review, janvier 1892). Mais il y a aussi du bon sens dans cet article, et c'est là une note remarquablement au milieu de ces articles de louanges qui nous vient depuis quelques années de l'Inde.

7) T. XIX (1897), 276.

l'originalité et à de grandes théories, il est solide et plein de renseignements. On y voit l'effort du moins de faire au bouddhisme sa juste part dans le passé de l'Inde, de le prendre non pas seulement comme une abstraction littéraire, mais avec ses racines et ses conséquences. Enfin on n'y est pas séduit par cette simplicité et cette logique apparentes qu'il est si facile d'obtenir en s'en tenant aux documents du sud; mais on y sent aussi le reflet de la confusion dans laquelle nous laissent ceux du nord. M. A. Bastian, de même et avec plus de décision encore, a essayé d'embrasser le bouddhisme dans son ensemble en s'adressant aux deux traditions. Mais, pour résumer son mémoire¹, il faudrait d'abord le comprendre, y saisir quelque chose comme un fil conducteur, et j'avoue humblement n'y avoir pas réussi. Le mémoire est riche en détails et témoigne de vastes lectures; mais je serais embarrassé de dire de maint paragraphe, pourquoi il y vient à telle place plutôt qu'à toute autre. Et cette monographie si hérissée est une conférence! C'est une conférence aussi et plus facile à comprendre que celle de M. Bastian que l'étude de M. Vinson sur l'évolution du bouddhisme², mais dont le titre seul doit déjà inspirer de la défiance à quiconque est tant soit peu au courant de la question. Le mot d'évolution est à la mode; il nous vient des sciences naturelles. Quand on nous parle de l'évolution d'une plante ou d'une maladie, nous entendons par là une série de changements observés et suivis exactement, pas à pas, depuis l'origine, et desquels il se dégage une loi. Pouvons-nous faire cela pour le bouddhisme, dont nous n'avons pas même l'histoire au sens le plus modeste du mot? Aussi M. Vinson n'a-t-il rien tenté de semblable. Il nous a donné des considérations sur les diverses sortes de bouddhisme, très souvent justes, parfois contestables, additionnées de quelques erreurs.

1) *Der Buddhismus als religiös-philosophisches System. Versuch geladen in der Asia des k. k. Mus. für Völkerkunde in Berlin*, Berlin, 1883. — L'une des trois planches qui accompagnent le mémoire est un de ces diagrammes dont il a été question plus haut, p. 264.

2) *L'évolution du bouddhisme. Système confucéen transformé*, dans les *Bulletins de la Société anthropologique de Paris*, t. III, 4^e série, 1892.

et d'appréciations par trop sommaires¹, plus un hymne final à l'évolution. Ce n'est pas exact pour justifier le titre.

Ce qui rend cette histoire si difficile à écrire, c'est la diversité du bouddhisme, la diversité surtout de sa double tradition sans-crite et pâlie. J'ai déjà eu plusieurs fois l'occasion de traiter cette question dans la *Revue*² et je ne veux pas y rentrer ici. Je rappellerai seulement que pour nous, avec nos conceptions et nos méthodes, cette diversité est réelle, qu'elle aboutit à des conflits sur une infinité de points essentiels et que, selon que nous nous prononçons pour l'une ou pour l'autre tradition, nous obtenons en quelque sorte deux religions distinctes, même pour la période des origines. M. Kern a bien essayé de concilier les deux traditions³, mais en les soumettant toutes deux à un système d'interprétation mythique ou il est difficile de le suivre. MM. Oldenberg, Rhys David et d'autres *pâli scholars* tranchent la question en n'acceptant, pour les origines, que les documents du canon méridional, et c'est là encore un parti pris qui éveille de légitimes défiances. Le problème serait-il insoluble? Je ne le pense pas. Je remarque, en effet, que cette divergence, pour nous si sensible, paraît avoir frappé bien moins les Hindous eux-mêmes. Les relations entre l'Inde du nord et Ceylan n'ont jamais été interrompues, et ceux qui passaient de l'une à l'autre ne paraissent avoir été ni étonnés ni dépayés. Ils voient là de simples différences d'écoles ou, s'ils font une distinction plus profonde, c'est entre *Hinayâna* et *Mahâyâna*, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Et je me demande si leur impression, après tout n'était pas la vraie; si, avec nos habitudes de critique, nous

1) Par exemple, p. 407, Avalokiteçvara, qui doit devenir le Buddha historique (ce rapport est en peu moins présenté, p. 413), et p. 410 « le matérialisme scientifique des doctrines de Confucius ». Comprenez qui pourra.

2) Entre autres, I, V (1882), 421, 239.

3) Dans sa belle et curieuse *Geschichte von den Buddhisten in Indien*, Haarlem, 1882-1884. Une traduction en a été faite aussitôt (par M. Jacob, 1882-1884) à l'usage des Allemands qui, pourtant, en avaient bien moins besoin que nous. On avait aussi traduit, dans cette *Revue* même (t. IV, V, VII), ces livres pour nous; mais elle est restée interrompue. Une traduction française qui mettrait cet excellent ouvrage à la portée de notre public, serait actuellement encore le meilleur service qu'on puisse rendre aux études bouddhiques en France.

n'exagérons pas ces différences, et si nous ne parviendrons pas à les concilier un jour, à mesure que nous saurons mieux entrer dans la pensée hindoue et qu'un lien de traiter le bouddhisme comme une de nos religions occidentales, en y introduisant nos distinctions tranchées, nous le verrons davantage comme une religion hindoue, qui peut être beaucoup de choses à la fois. Mais ceci ne sera pas l'œuvre d'un jour. Il nous faudra tout d'abord mieux connaître un des côtés de la question, le bouddhisme hindou du nord, que nous connaissons fort peu. De ses principaux livres, un petit nombre seulement a été soumis à une étude approfondie; de ses écoles nous n'avons encore que la nomenclature, et nous n'avons que peu de chose de l'œuvre de ses théologiens, de ses traités de formation secondaire ou la doctrine a été systématisée, comme elle l'a été d'autre part dans le canon pâli, et, ce qui est essentiel, systématisée par des Hindous, non par nous. Il y a à ce sujet de très bonnes observations dans un travail de M. Sylvain Lévi¹, et qui seraient meilleures encore, si elles étaient faites avec un peu plus de mesure. C'est une excellente idée que d'étudier le bouddhisme du nord et de commencer cette étude par celle de l'*Abhidharmakośavyākhyā*; mais que ce livre soit nécessairement le pivot de toute l'histoire religieuse de l'Inde, c'est de la poésie, encore que ce soit écrit en prose.

Avec M. Augustin Chaboseau², nous quittons le terrain des études solides pour entrer dans les limbes du néo-bouddhisme et de ses congénères, occultisme, théosophisme, ésotérisme, spiri-tisme, kabbalisme, etc. M. Chaboseau, qui est directeur du *Voile d'Isis* et, si je ne me trompe, ésotériste, se défend d'être du néo-bouddhisme, auquel même il en veut beaucoup, je ne vois pas trop pourquoi. S'il a eu le garer de certaines excentricités, sa méthode, au fond, et ses résultats sont à peu de chose près les mêmes; puisqu'il cherche et trouve dans le bouddhisme non seulement une philosophie transcendante, une et originale, mais

1) *Le bouddhisme des religions et les religions de l'Inde*. Publication de l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses. Paris, 1922.

2) *Essai sur la philosophie bouddhique*, Paris, 1921.

une science qui sera-peut-être celle du *xix^e* siècle, mais qui, en tout cas, est singulièrement en avance sur celle du nôtre. Son livre n'offre à certains égards de ne pas être confondu avec les productions ordinaires de cette école, mais il appartient à la même classe. On n'attendra pas de moi un compte rendu détaillé de cette littérature; compte rendu que je serais d'ailleurs incapable de faire. Je ne saurais même dire si les périodiques sans nombre et de toute couleur qui la patronnent et lui servent d'organe, le *Luzifer* de Londres, *The Path* de New York, les *Lotusblätter* du docteur Franz Hartmann de Leipzig, sans compter ceux de Paris, sont encore en vie. Parmi les livres publiés à part, les meilleurs sont encore quelques éditions d'un élitisme attendri, comme « *L'imitation du Buddha* », de M. Ernest M. Howard¹⁾, ou le petit traité d'abord anonyme et attribué à M^{me} Blavatski, depuis avoué par M^{me} Mabel Collins, « *Lumière sur la Voie* »²⁾, dont il a paru une traduction sanscritte par le pandit Bhāṣyaśāstra³⁾. Si l'on veut voir au contraire jusqu'à quel point peuvent être poussés l'illuminisme ou le charlatanisme, on n'a qu'à parcourir le prospectus d'un livre publié à Philadelphie « *l'Antiquité dévoilée* »⁴⁾, qui, par plusieurs de ses chapitres, est d'inspiration néo-bouddhique.

Dans l'Inde même, comme du reste partout, le mouvement est inséparable du théosophisme : les publications, les sociétés, les champions de l'un sont presque toujours aussi ceux de l'autre. La direction, du moins apparente, appartient au colonel Henry S. Olcott, président de la Société théosophique de Madras, laquelle compte par le monde près de deux cents sociétés affiliées (deux à Paris; parait-il), dont cent cinquante dans l'Inde. L'ar-

1) *The Imitation of Buddha: Quotations from Buddhist Literature for each Day in the Year. With Preface by Sir Edwin Arnold.* Londres, 1923. (Trois éditions en une seule.)

2) *Light on the Path; a Treatise written for the Personal use of those who are ignorant of the Eastern Wisdom, and who desire to enter upon its knowledge. New Edition with notes by the Author.* Londres, 1889.

3) *Mārgaprakāśanī. Published by the Theosophical Society, Madras. Second Edition.* Mysore, 1889.

4) *Antiquity unveiled. The most important foundations concerning the True Origin of Christianity.* Philadelphie, 1897.

gane de la Société mère, *The Theosophist*, en est à son XV^e volume. M. Olcott, qui avait déjà doté le bouddhisme d'un catholicisme, y a publié un formulaire approuvé par les chefs des églises de Birmanie, de Chittagong, de Ceylan et du Japon, où est résumé en quatorze articles le credo commun à tous les bouddhistes¹. On pense bien qu'elle est usagère, cette *platform of common belief*, comme l'appelle M. Olcott, et qu'elle ressemble fort peu au bouddhisme d'aucune époque et d'aucun pays connus. Tout ce qu'elle prouve pour le moment, c'est qu'aux Indes, comme ailleurs, on arrive à se concentrer entre gens peu regardants; peut-être aussi n'a-t-elle été prise au sérieux au récent Congrès de Chicago. La Société professe d'ailleurs un même culte électricien et naïvement mystique pour toutes les manifestations anciennes de la pensée aryenne, et le *Theosophist* contient un certain nombre d'articles d'archéologie religieuse hindoue auxquels il ne faut pas demander beaucoup de critique, mais qui sont d'une réelle valeur et supérieurs en tout cas à ce qui se publie dans les périodiques similaires de l'Occident². Les Européens qui prennent une part militante dans le mouvement ne font pas grande preuve de jugement. Mais les indigènes y sont dans leur rôle et beaucoup d'entre eux y voient bien sincèrement un moyen de relèvement et de salut pour leurs compatriotes. C'est l'une des multiples manifestations, et non la moins curieuses, de ce travail de gestation qui agite les couches supérieures de la société hindoue et dont la contagion s'étend à bon nombre d'Anglo-Indiens³. A Ceylan, le mouvement a pour orga-

(1) Dans le numéro de janvier 1902, à *United Buddhist World*, long *Function Fundamental Buddhist Beliefs certified by the High Priests of Burma, Chittagong, Ceylon and Japan, to be common to the Northern and Southern Buddhisms*; suivi, vers à part, *Mantra*, 1902.

(2) Voir, par exemple, dans le volume de 1900, une curieuse relation par M. R. Douglas Fisher, *Notes entrees avec le mahâthera Sumangala de Ceylan* : *A Talk with Sumangala, the Southern Buddhist materialist?*

(3) J. Thurston et J. W. de la Haye, *As. Soc. of Gr. Brit. and Ind.*, 1903, 228, se relaient en plusieurs conversations un bouddhisme, notamment celui d'un certain H. Powell à Colombo. C'est dans *The Light of Asia* de sir Edwin Arnold, un grand poète poétique, mais à coup sûr un illusoire et un dilettante, que se voit l'écrasement à terre du shénou de Damsa.

des plusieurs périodiques en singhalais et en anglais, notamment depuis 1888 le *Buddhist* de Colombo, patronné et plus ou moins inspiré par le colonel Olcott et qui, conformément à son titre, représente plus particulièrement le bouddhisme militant. Au Bengale il est propagé par la *Mahā-Bodhi Society*. Fondée à Colombo, Ceylan, en 1891, celle-ci a son prétendu quartier général à Buddha-Gayā en Bihar, son siège effectif à Calcutta; pour patron, elle a le Grand Lama du Tibet; pour président le mahāthera Samangala de Ceylan; pour vice-présidents, de hauts dignitaires des églises de Birmanie, du Japon, de la Chine et de Ceylan; pour directeur ou conseiller, le colonel Olcott; pour secrétaire général, M. H. Dharmapāla, qui est aussi le principal rédacteur de son organe, le *Journal of the Mahā-Bodhi Society*¹, et a été son représentant au Congrès de Chicago². Outre son but général de propagande, elle a pour objet spécial la fondation d'un collège bouddhique international à Buddha-Gayā, et la revendication à cet effet pour le bouddhisme (contre puisement bien entendu; l'administration anglaise ne l'entendrait pas autrement) du grand temple récemment restauré et depuis longtemps occupé par des desservants civils³. But général et objet particulier, ce sont là des affaires qui ne nous regardent pas. Ce qui, par contre, nous laisse moins indifférents, c'est le verbiage prétentieux dont le *Journal* est rempli et la pensée à peine déguisée d'exalter le fanatisme hindou contre les musulmans. A côté de cette Société et en partie avec les mêmes éléments, il s'en est fondé une autre à Calcutta, qui même plus d'être encouragée, la *Buddhist Text Society of India*⁴. Celle-ci, comme la dénomination

¹ Premier numéro, Calcutta, mai 1892.

² Pour un premier compte rendu de son rôle au Congrès (il y a eu des incidents), les managers ont fait voyager M. Dharmapāla en seconde classe, voir le dernier numéro du *Journal*, octobre 1893.

³ Il n'y a pas actuellement dans tout le pays un seul bouddhisme authentique, et ce n'est, et surtout quand M. Dharmapāla s'y trouve de passage, M. Olcott qui veut lui-même pousser la cause de cette revendication, dans une *Address* fort habile faite par lui à Calcutta, le 24 octobre 1892. *The Kinship between Hinduism and Buddhism. Stated with an Introduction and Appendix by H. Dharmapāla*, Calcutta, 1892.

⁴ Constituée à Calcutta le 13 août 1892. De son *Journal*, deux fascicules ont

l'indique, se propose de publier des travaux sur l'histoire du bouddhisme et des textes bouddhiques sanscrits, pâlis, tibétains, et j'ai déjà eu l'occasion plus haut d'indiquer ceux qu'elle a choisis pour son débat. Il y a encore quelque inexpérience dans le choix et dans la disposition générale de son *Journal*. A côté de morceaux excellents, comme le *Vissuddhimagga*, il y en a d'insuffisants, surtout quand ils ne sont donnés qu'à l'état de fragments, comme les extraits de Kshemendra. Qu'elle se montre à l'avenir plus sévère, qu'elle s'attache à exploiter au vrai profit de l'histoire le vaste champ qu'elle a devant elle, sans verser dans le folk-lore facile, ni dans la propagande indiscrète, et elle sera sûrement utile. Le moins qu'elle ressemblera à sa sœur jumelle, la *Mahā-Bodhi Society*, le mieux ce sera pour elle et pour nous.

A. BARTH.

para, en janvier et en mai 1889. — Pour un autre témoignage un peu plus ancien (1889) de la persistance ou de la renouveau d'une activité bouddhiste dans le Bengale oriental, voir nos notes de M. Cecil Beal dans le *Journ. of the Roy. Asi. Soc. of Gr. Brit. and Ire.*, 1887, 160.

LES HÉRODES ET LE RÊVE HÉRODIEN

Un élément perturbateur, interrompant le déroulement logique de l'histoire du peuple d'Israël au dernier siècle avant notre ère et pendant le premier qui la commence; une série d'efforts vigoureux, systématiquement poursuivis sans jamais aboutir qu'à des résultats partiels et temporaires; quelque chose de brillant et de sombre à la fois, de quoi fournir la matière d'une douzaine de tragédies historiques; des éclipses et des retours de fortune également inattendus; le plus singulier mélange de diplomatie raffinée et de passions barbares, d'énergie indomptable et de lâches faiblesses; une énigme enfin dont la solution pique la curiosité des historiens: — tel est l'ensemble de faits agglomérés autour de ce nom d'Hérode qui se détache avec un étrange relief sur le fond lugubre des derniers temps de la nation juive. Quelques recherches sur les antécédents immédiats de la religion chrétienne et sur les premiers jours de son évolution m'ont amené à une conclusion, inaperçue, je crois, jusqu'à présent, et que je sou mets au jugement de ceux qui ont étudié la même période. La politique tient plus de place que la religion dans l'histoire des Hérodes, mais il suffit que pendant plus d'un siècle cette famille ait régné à titres divers sur le peuple juif encore réuni en corps de nation, pour qu'elle ait une place dans l'histoire religieuse. N'y a-t-il dans ces péripéties par lesquelles passa cette famille princière que des rencontres adventices et fortuites de circonstances tantôt favorables, tantôt désastreuses? — ou bien, malgré la faiblesse mentale et morale de bon nombre de ses représentants, peut-on discerner une de ces ardeurs persécutées dynastiques, héréditaires, qui se transmettent des plus forts aux plus faibles jusqu'à la chute irréparable de la lignée? — voilà la question que je voudrais tâcher de résoudre.

I

On sait en gros de quel prestige mérité la famille des Asmonéens ou Maccabées fut en possession pendant longtemps dans le cœur du peuple juif qu'elle avait si brillamment émancipé du joug humiliant et démoralisant des rois de Syrie. L'histoire si dramatique de la lutte engagée, héroïquement et très habilement soutenue, par les fils du vieux Mattathias contre les armées d'Antiochus Épiphane et de ses successeurs, est une des plus belles pages des annales d'Israël. Il n'est pas surprenant que le peuple délivré ait volontiers remis aux auteurs de sa délivrance les pouvoirs d'un principat à peu près dictatorial et du pontificat — les deux genres de fonction étant alors inséparables de fait. Quand le dernier fils de Mattathias, Simon le prince-pontife, mourut (135 av. J.C.), il laissait un fils Jean Hyrcan, qui lui succéda. Les débuts du principat de Jean Hyrcan furent pénibles, mais il se releva par de brillants succès, conquit et annexa l'Idumée et la Samarie, reconstitua à peu près l'ancien royaume de David et de Salomon, et son règne marque l'apogée de la période asmonéenne.

C'est pourtant sous son principat que se déclara la scission qui devait avoir des conséquences prolongées et fatales à la nation qu'il avait élevées à un degré de puissance depuis longtemps inconnu. La guerre sainte contre la Syrie avait eu pour premier mobile la fidélité à la Loi que les mesures tyranniques d'Antiochus Épiphane violaient en principe et en détail. La révolution nationale avait balayé ces *hellénisants* (qu'il ne faut pas confondre avec les *hellénistes* des temps qui suivirent), ces Juifs amoindris, honteux de leur judaïsme et tout disposés à adopter les mœurs, les coutumes et mêmes les dévotions grecques. La nation et la Loi étaient si étroitement unies dans l'esprit de la nation que la cause de l'indépendance avait pu réunir dans un effort commun ceux qui s'inspiraient surtout d'un patriotisme ulcéré et ceux que le zèle religieux animait d'une haine profonde

contre un pouvoir idolâtre et impie. Il y avait pourtant là une nuance qui ne tarda pas à prendre les couleurs d'une opposition tranchée, quand l'indépendance nationale fut une fois assurée et qu'il s'agit de savoir comment et dans quel esprit le peuple juif serait gouverné.

De là cette rivalité entre pharisiens et sadducéens qui se fit sentir jusqu'à la fin de l'État juif. Les pharisiens, c'est-à-dire ceux qui entendaient se mettre à part, se distinguer de la masse toujours plus ou moins veuillée¹, étaient les observateurs sévères, minutieux, de la Loi, et appliquaient dans la vie quotidienne la jurisprudence détaillée, les prolonges, si l'on peut ainsi dire, que les scribes, commentateurs de cette Loi, ajoutaient aux textes pour en préciser l'observation correcte dans toutes les circonstances. Cette confiance, qu'ils professaient dans les enseignements des doctes rabbins, faisait aussi que les pharisiens acceptaient volontiers les doctrines nouvelles, ignorées de l'ancien Israël, où les anges et les démons, la résurrection des corps et le jugement final, l'espérance d'un Messie qui renouvellerait au nom et avec les pouvoirs de Dieu la face du monde, au plus grand profit du « peuple des saints », tenaient la première place. Il est à noter que la masse, bien que peu disposée à se conformer à un légalisme dévotieux aussi gênant que celui qui lui était recommandé par les pharisiens, les admirait et les écoutait volontiers².

Au contraire, les sadducéens étaient un parti patriote, politique, aristocratique, très pénétré des nécessités de gouvernement et se recrutant surtout dans les familles sacerdotales, qui, depuis le retour de la captivité, avait toujours constitué la « haute

1) Il faut se rappeler ici la grande place que tenait dans la vie religieuse des Juifs la question de pureté et de souillures légales; elle pénétrait tout l'ensemble de la vie quotidienne, et il ne faut pas confondre cette souillure et cette pureté avec la simple différence du bien et du mal moral.

2) C'était quelque chose de semblable se sentant qu'inspiraient les moines dans notre moyen âge. La grande majorité se sentait incapable de *philosophie* le genre de vie ascétique des moines et, à l'occasion, ne leur ménageait pas les railleries. Ce qui s'explique par ce qu'ils idéalisait la vie monastique avec l'idéal même de la vie chrétienne.

classe », les « familles gouvernementales », en un mot, l'aristocratie. Moins populaires que les pharisiens, ils rachetaient cette infériorité par l'influence qu'ils devaient à leurs richesses et au rang social qui les désignait comme les titulaires naturels des hautes fonctions. Rien de plus faux que de les considérer comme des Juifs tibdes, à demi détachés du judaïsme : c'étaient des patriotes conservateurs et oligarques. C'est pourquoi ils tenaient à la Loi comme à la base fondamentale de l'État. Mais ils s'attachaient aucune autorité décisive aux commentaires des scribes. Ils ne se croyaient tenus que par les textes écrits et ils étaient plus que sceptiques à l'endroit des innovations doctrinales élaborées dans les écoles rabbiniques et que les pharisiens adoptaient avec tant d'empressement.

Cela une fois compris, on doit s'attendre à ceci : les princes asmonéens, devenus des chefs d'État, devant non plus seulement faire la guerre, mais gouverner, administrer, négocier avec les puissances étrangères, étaient fatalement entraînés à chercher dans les rangs sadducéens leurs officiers, leurs fonctionnaires, leurs négociateurs, plutôt que dans ce parti dévot dont les exigences n'étaient jamais satisfaites et que des scrupules puérils arrêtaient à chaque instant quand il aurait fallu se décider et agir.

Malheureusement il y avait une petite tare à l'origine même de leur pouvoir de princes-pontifes. On avait bien dû, sous l'empire des circonstances, accepter l'élevation au pontificat des Asmonéens. Il eût été très dangereux, très impolitique, de faire autrement. Ce n'en était pas moins une entorse infligée aux prescriptions de la Loi qui limitait le choix de pontife ou grand prêtre dans un nombre déterminé de familles sacerdotales, et la famille de Mattathia n'en faisait pas partie. Quand les pharisiens de plus en plus exigeants s'aperçurent que la maison régnante ne se conformait pas à tous leurs vœux, bon nombre d'entre eux ne craignirent pas de rajouter cette vieille objection et même de demander que le prince ne renouât au pontificat, ce qui eût équivalu à son abdication. C'est pourquoi, dans les dernières années de son principat, Jean Hyrcan rompit avec les pharisiens et pencha tout à fait du côté sadducéen.

Ses successeurs, Aristobule I^{er}, qui ne régna qu'un an (103-104), et le frère de celui-ci, Alexandre Jannée, qui régna de l'an 104 à l'an 78, suivirent la même politique sadducéenne, au grand scandale du parti pharisien qui finit même par tenter une révolution. Mais il échoua, et il paya très cher cette tentative. Quand Alexandre Jannée mourut, sa veuve Alexandra devint reine des Juifs⁴. Elle avait toujours été pharisienne d'inclination, et sous son règne (78-69) la Judée paraît avoir joui d'une grande prospérité. C'était une femme de tête et très habile. Les pharisiens reprirent courage, redevinrent prépondérants, mais gâtèrent leur cause par la violence de leurs représailles. Les sadducéens effrayés demandèrent et obtinrent la permission d'aller s'établir hors de Jérusalem; mais on ne tarda pas à remarquer leur préférence pour les villes fortifiées et les forteresses. Le fait est qu'ils complotaient, et ils avaient près de la reine elle-même un allié très puissant.

Alexandre avait deux fils. L'aîné nommé Hyrcan était un bon-nête et brave garçon, très indolent, sans talent ni caractère, beaucoup plus disposé à subir les événements qu'à les diriger. Elle en avait fait « le pontife », puisqu'elle-même ne pouvait remplir les fonctions pontificales. Elle avait réservé la direction militaire à son second fils Aristobule II, beaucoup plus énergique, ambitieux, peu scrupuleux, et qui voyait, avec la ferme intention d'en profiter, les inquiétudes causées par la perspective d'avoir pour roi, après la mort d'Alexandra vieillie et malade, le débile et pesant Hyrcan. A peine la reine eut-elle fermé les yeux (68 av. J.-C.) que son fils Aristobule, d'accord avec les sadducéens acquis d'avance à sa cause, revendiqua le pouvoir royal. Hyrcan mal soutenu dut, après un engagement malheureux, se réfugier dans le Temple, qui était une véritable forteresse. Aristobule l'y assiégea. Hyrcan céda, abdiqua toute prétention en

4) Alexandre Jannée avait pris le titre de roi, *basileus*. Cela était une innovation au milieu des peuples grecs de noms divers qui signaient au lieu des États détachés des grands royaumes de l'Asie occidentale, en voie de décomposition pour la plupart.

trône et au pontificat, pourvu qu'on le laissât jouir en paix de ses revenus qui étaient considérables. Aristobule II devint le co-pontife de Judée et gouverna dans le sens sadducéen de l'an 69 à l'an 63. C'est ici que les Hérôdes entrent en scène ¹.

II

Quelqu'un avait vu avec beaucoup plus de déplaisir que le pauvre Hyrcan lui-même la tournure que les choses avaient prise. C'était un Iduméen ² du nom d'Antipater, ambitieux, intrigant, fertile en ressources, qui s'était illustré dans les bonnes grâces du pontife dépossédé, qui exerçait sur lui une influence toute-puissante et qui espérait bien en profiter largement, lorsque la mort d'Alexandre ferait de son protecteur le roi des Juifs. Son père à lui-même, qui doit avoir déjà porté le nom d'Hérôde, avait été gouverneur de l'Idumée. Quand les événements eurent réduit Hyrcan au rôle effacé d'un riche particulier, Antipater ne songea plus qu'à le ramener sur le trône auquel il avait droit par sa naissance. Il réussit à brouiller les deux frères. Il inspira à Hyrcan des craintes qui le poussèrent à s'enfuir en secret de Jérusalem, pour se réfugier auprès du prince arabe Aretas. Celui-ci régnait à Petra et Antipater l'avait déjà gagné par d'habiles promesses de restitutions territoriales.

La guerre éclata entre Aretas et Aristobule. Aristobule eut le dessous et dut à son tour se réfugier dans le Temple avec ses partisans. Il s'y défendit avec acharnement. La masse du peuple

1) Comp. Joseph, *Antiquités judaïques*, XIV; *Reliquæ Judæorum*, I.

2) On se rappelle que l'Idumée, ce pays montagneux qui séparait la Judée méridionale du massif élamique, c'est-à-dire l'Asie des pays d'Édoue ou d'Élam, avait été conquis par Jean Hyrcan qui avait imposé à ses habitants la conversion et la religion juive. Il n'en résultait nullement que les Juifs par sang tiraient les Iduméens pour des conversions et des apôtres. C'est à tort que l'on venait d'en dire. Ils d'Élam dont les habitants grossiers rappelaient l'esprit égoïste et la sauvagerie de leur patrie d'origine. C'est tout au plus si les fils de Juda accueillaient à les accepter comme des demi-Juifs.

semble être demeurée tristement neutre entre les deux compétiteurs. La politique sadducéenne d'Aristobule devait lui être peu sympathique, son trône était évidemment usurpé; mais le rétablissement d'Hyrcan, c'était l'omnipotence de l'Iduméen, et cette guerre fratricide entre deux princes assoniens lui paraissait odieuse, funeste à la cause nationale dont les Assoniens avaient toujours été les défenseurs attitrés.

Les choses en étaient là, quand un nouveau et puissant facteur vint changer la situation. Depuis la fin des guerres puniques et la conquête de la Grèce, la politique romaine avait les yeux fixés sur l'Orient, où elle craignait toujours de voir se former quelque grande coalition qui remettrait en question sa prépondérance et même ses conquêtes. C'est pour se ménager des alliés contre la Syrie, dont elle se défiait beaucoup depuis Antiochus le Grand, qu'elle avait entretenu des relations amicales avec le peuple juif et ses chefs. Ceux-ci n'avaient pas manqué de répondre de leur mieux à des marques de bon vouloir aussi encourageantes, et on peut voir dans le premier livre des *Maccabées* (ch. viii et ix) quelle idée on se faisait chez les Juifs de la loyauté, du désintéressement, des vertus militaires et civiques du Sénat et du peuple romains. Quand on sait ce qui arriva par la suite, cette naïveté fait l'effet d'une ironie macabre. Disons simplement que depuis lors, nullement en raison de son impotente direct, mais à cause de sa position entre l'Égypte, la Syrie et l'Éphrate, la Palestine fut toujours un objet de sérieuse préoccupation de la part des hommes d'État de la République et de l'Empire.

L'an 66, Pompée était en Asie. Il avait vaincu Mithridate et soumis Tigrane. La guerre qui se prolongeait en Judée attira son attention, et en 65 il envoya son lieutenant Scourus examiner l'état des choses. Les deux partis rivalisèrent auprès de Scourus de prévenances et de cadeaux. Il se prononça en faveur d'Aristobule. Arstas fut sommé de se retirer avec ses troupes, et sa retraite ne s'opéra pas sans qu'il perdit beaucoup de soldats. Hyrcan et surtout Antipater étaient donc de nouveau légitimes.

Mais Pompée lui-même ne s'était pas prononcé. Et probablement se défiant du caractère belliqueux et aventureux d'Aristo-

hule, trouvant peut-être que le royaume juif, concentré sous la direction d'un prince militaire, ne présentait pas les garanties qu'il cherchait pour établir solidement la paix de l'Orient au point de vue romain, peut-être même par le désir de faire respecter le principe de la légitimité, dans tous les cas très adroitement circonvenu par Antipater, Pompée se décida en faveur d'Hyrcan¹.

Quelques maladroits d'Aristobule achevèrent de l'indisposer contre lui, et il s'empara de la personne du roi disgracié; puis il envoya Gabinus occuper Jérusalem. Les habitants ayant refusé de le recevoir, il marcha lui-même contre la capitale juive. Les partisans d'Hyrcan lui en ouvrirent les portes; mais ceux d'Aristobule s'étaient de nouveau retranchés dans le Temple, et il fallut en faire le siège qui dura trois mois. Une brèche enfin fut saignée. Un fils du dictateur Sylla mit le premier le pied dans l'enceinte. Les prêtres officiants furent massacrés sur l'autel, et le sang coula par torrents dans les rues de Jérusalem².

Pompée, s'il faut en croire Josèphe, aurait ressenti une impression de respect mêlé de surprise en pénétrant dans ce sanctuaire où la présence de la Divinité n'était matérialisée par aucune image. Le fait est qu'il prit un soin particulier de ménager les senti-

1) Il est à noter qu'une députation de Juifs vint lui demander l'abolition des lois de royaume et de rétablir la vieille constitution purement sacerdotale comme au temps des Asmônéides et des Ptolémées. C'est certainement le point de vue pharisien qui avait inspiré cette demande. Contrairement à nos opinions très répandues, j'ose affirmer que le parti pharisien n'avait pas pour le présent les antipathies politiques et belliqueuses qu'on lui prête trop souvent. Son idéal fixe, l'appartenance méthodique et minutieuse de la loi, s'arrangeait tout aussi bien, si ce n'est mieux, du principe hiérarchique d'un grand prêtre étranger que d'un royaume national. C'est ce qui explique, entre son attachement à celui des Asmônéides, la formation du parti séleucide, c'est-à-dire de ceux qui implément la doctrine pharisienne. Le *Psautier de Salomon*, composé vers l'époque dont nous nous occupons, ne laisse aucun doute sur les sentiments qui animaient alors les pharisiens fervents à l'égard des Asmônéides. Seulement, il ne faut pas leur imputer comme à la source des pharisiens de la modification de leurs vues politiques. Nous sommes qu'ils avaient pensé se voir sous cette réalisation à l'abolition nationale. Il était bien inutile de s'imposer de lourds sacrifices, d'entraîner de terribles dangers, de s'immoler contre la volonté divine, puisque le Maître avait écrit, qui réformait le monde pour la plus grande gloire de son peuple saint.

2) Comp. Josèphe, *Antiq.*, XIV, 10-12; *Bell. Jud.*, I, 11-12.

ments religieux du peuple juif. Mais il fut beaucoup moins respectueux de la situation politique. Le royaume amonéen lui semblait trop puissant au milieu des nombreux États de l'Orient. Sa politique de Romain consistait, tant que l'annexion pure et simple n'était pas souhaitable, à briser les agglomérations importantes pour établir le protectorat romain sur de petits peuples. C'est, le nord et l'ouest de la Palestine furent rattachés à la province de Syrie. Hyrcan ne garda que la Judée proprement dite et l'Idumée. Il perdit même son titre de roi et dut se contenter du nom de pontife. Il est vrai qu'en Judée la différence n'était pas très sensible. Pompée emmena avec lui Aristobule et ses deux fils Alexandre et Antigone. Quand, l'année avant notre ère, il fit à Rome son entrée solennelle, les princes amonéens durent précéder comme prisonniers son char de triomphe. Il départa aussi à Rome bon nombre de prisonniers juifs qui furent réduits à la condition d'esclaves; Ce sont eux qui, libérés par la suite, formèrent le premier noyau de la communauté juive de Rome¹.

Hyrcan II fut donc souverain titulaire à Jérusalem, en tant que pontife, de l'an 63 à l'an 47, mais la souveraineté de fait appartenait à Antipatris au grand mécontentement de l'oligarchie saducéenne et du peuple lui-même qui supportait impatiemment d'être gouverné par un vil Iduméen. C'était comme la revanche d'Esau sur Jacob. Mais il ne fallait pas songer à se révolter contre le régime imposé par Rome. En 57, Alexandre, fils d'Aristobule, s'échappa de Rome, retourna en Palestine, s'empara de quelques forteresses, mais il est bientôt obligé de les rendre à Gabinius, gouverneur de Syrie. En 56, Aristobule lui-même et son fils Antigone tentent une entreprise du même genre sans réussir davantage et doivent s'estimer heureux de revenir à Rome avec la vie sauve. En 54 c'est Crassus, le triumvir, qui vient en Syrie. Crassus était un avide. Mais craignant que Pompée, il extirgua au

1) Ant., XIV, 11, 1-3. *Ant. Jud.* I, 13, 6-7; Comp. *Geogr. Ev. Euseb.*, 222.¹ *Plutarch.*, *Pompée*, 45. — Il y a lieu de croire que les esclaves juifs furent en majeure partie envoyés en Italie, qu'ils s'attachèrent à la culture, qu'ils s'occupèrent d'agriculture, malgré les mauvais traitements, les humiliations infligées par les esclavagistes, et qu'ils débarrassèrent volontiers les villes italiennes.

trésor du Temple des sommes considérables avant d'aller faire aux Parthes la guerre où il devait succomber. Son successeur en Syrie (53-54), Cassius Longinus, dut réfaire en Palestine une insurrection dont le chef, Pilatolus, paya de sa tête sa témérité. Antipater manœuvrait au milieu de toutes ces complications avec une dextérité, une souplesse merveilleuses. Il eut toujours son épingle du jeu, pliant servilement sous les injonctions de l'autorité romaine, sacrifiant tout à l'avantage d'une protection aussi puissante¹.

Avec l'an 49 s'ouvre l'ère des grandes guerres civiles de la république agonisante. César est maître de l'Occident, mais Pompée a tout l'Orient derrière lui. César voudrait se servir d'Aristobule et lui offre les moyens de remonter sur le trône de Judée. Mais Aristobule meurt en route, et Pompée, par précaution, fait décapiter à Antioche son fils Alexandre. Antipater devait tout à Pompée, et tant que le conflit entre les deux rivaux dura, il resta et fit rester Hyrcan dans une réserve prudente. Mais en 46, après Pharsale, il passa ostensiblement du côté de César et lui rendit en Égypte des services dont celui-ci lui sut le meilleur gré. César fut enchanté d'Antipater et se montra très bienveillant pour les Juifs. Il confirma, comme distalète et pontife romain, le pontificat juif dévolu à Hyrcan, lui rendit d'importants territoires et lui conféra un titre politique, le titre d'*ethnarche* ou « chef de nation ». Antipater recevait en même temps la qualité de citoyen romain avec le titre d'*épiropas* ou « intendant » de Judée. L'Iduméen ne cessait de grandir².

III

Parmi les fils d'Antipater on distinguait Phasaël et Hérode, qui par leurs talents précoces et leur caractère énergique étaient déjà les brillants soutiens de leur père. Phasaël était préposé

¹) Comp. *Antiq.*, XIV, vii, 2; *Bel. Jud.*, I, vii, 2.

²) Cf. avant J.-C. — *Antiq.*, XIV, vii, 26; *Bel. Jud.*, I, vii, 5.

comme chef militaire à la surveillance de Jérusalem. Le second, le futur Hérode le Grand, fut envoyé dans le nord en Galilée pour purger cette province des patriotes-bandits qui l'infestaient. Bien qu'Hérode n'eût encore que vingt-cinq ans, il s'acquitta de cette difficile mission avec tant d'habileté, de décision et de modestie que Sextus César, gouverneur de Syrie, le prit en haute estime. Mais en même temps s'ourdissait contre lui à Jérusalem un complot qui menaçait sa vie. C'était l'opposition à la famille iduméenne qui l'avait fomenté. Il avait fait mettre à mort sans jugement préalable Eschthas, chef des patriotes-bandits, et beaucoup de ses complices. C'était une violation grave de la Loi, et il fut cité à comparaître devant le Sanhédrin, tribunal suprême de Jérusalem. Se sachant protégé par Sextus César et par les sympathies de ce brave Hyrcan qui reportait sur la fille l'engouement aveugle que depuis des années il ressentait pour le père, le jeune arrogant se présenta hardiment devant la vénérable assemblée en habit de gala et avec une escorte militaire qui intimidait ses juges. Seul, un docteur pharisaïque osa requérir sa condamnation. Hyrcan, plus effrayé encore que tous les autres, fit lever la séance, et il ne fut plus question de nouvelles poursuites¹.

En 44 César mourut poignardé. Les conjurés, comme jadis Pompée, s'appuyèrent sur l'Orient, et Cassius, qui occupait la Syrie, se fit remettre par Antipater de grosses sommes que celui-ci n'osa refuser. Malgré tout ce qu'ils devaient à César, Antipater et ses fils jugeaient prudent de s'allier avec ses meurtriers. Cassius fut si content du rôle déployé en cette occasion par Hérode qu'il le nomma procureur en Célé-Syrie².

Sur ces entrefaites, Antipater mourut, empoisonné dit-on. Hérode eut alors désormais en possession de la confiance absurde d'Hyrcan. La bataille de Philippes (42 av. J.-C.) assura la victoire du parti césarien. Aussitôt, Hérode se tourna vers les vainqueurs et réussit à s'assurer contre toute probabilité la bienveil-

1) Antiq., XIV, ix, 2; *Ant. Jud.*, I, x, 43.

2) Antiq., XIV, vi, 1; *Ant. Jud.*, I, xi, 6.

Janus d'Antioche, arrivé en Orient avec des pouvoirs dictatoriaux. Ce fut en vain qu'une députation de Juifs vint à Antioche accuser père de lui les Iduméens et leur jong intolérable. Antioche refusa de les écouter, et d'ailleurs le bon Hyrcan lui avait affirmé que les deux frères, Hérode et Phasaël, étaient l'honneur et la vertu mêmes. Le résultat fut qu'Hérode et Phasaël furent nommés « intimes de Judée » et que leur protecteur Hyrcan redevenait simple pontife. Singulières récompenses de son zèle pour ses deux favoris ! Du reste, en Syrie, Antioche déploya un luxe insensé, gaspilla des sommes folles que les provinces d'Orient durent lui fournir, et la Palestine en paya sa lourde part. Bientôt il alla en Égypte où la beauté de Cléopâtre ne l'aida pas à modérer ses goûts dépensiers, et il s'effondra dans cette Capoue orientale, lorsque des complications inattendues en Italie l'arrachèrent à sa voluptueuse oisiveté. En même temps, la situation devenait critique en Orient (46 av. J.-C.).

Les Parthes s'étaient répandus comme un fleuve débordé sur l'Asie occidentale. Maîtres de la Syrie, ils entraient en Palestine où déjà les partisans des Asmonéens relevaient la tête et appelaient Antigone, le dernier fils du dernier roi. Hérode et Phasaël résistaient de leur mieux à l'invasion, mais sans grand succès. Phasaël se laissa attirer dans un guet-apens. Il fut retenu prisonnier et se brisa la tête contre un rocher pour éviter la mort ignominieuse qui lui était réservée. Hérode, qui avait flairé le piège, s'enfuit précipitamment de Jérusalem et se réfugia à Petra, puis à Alexandrie. Les Parthes entrèrent à Jérusalem, la pillèrent et la rendirent à Antigone, leur allié. Que faire du pontife Hyrcan ? Antigone (de son nom juif « Mattathia ») n'osa pas faire mettre à mort son oncle, « l'ont du Saignant ». Mais il lui fit couper les deux oreilles, ce qui d'après la loi le rendait inhabile à exercer désormais les fonctions pontificales. Les Parthes l'emmenèrent et l'internèrent à Babylone.

Il y eut dans ce nouveau roi des Juifs, l'un des l'appui des Parthes, de l'aristocratie sadducéenne et de la partie

1) *Matth.*, XIV, 20, 2; *Matth.*, I, 20, 5; *Matth.*, I, 21, 1-2.

du peuple chez qui le pharisaïsme n'avait pas étouffé le sentiment purement national, ni affaibli les souvenirs des temps héroïques. Toutefois, il n'est pas certain qu'Antigone ait régné de l'an 40 à l'an 37 avant notre ère sur des sujets enthousiastes de son gouvernement. Le traitement cruel infligé à Hyrcan touchait au sacrilège, et Antigone n'était pas un pontife selon le cœur des républicains de la Loi¹.

Il avait du reste un compétiteur prodigieusement énergique et habile, que les revers n'avaient pas abattu. Hérode se rend d'Alexandrie à Rome malgré les tempêtes, fait appel à la bienveillance d'Antoine, se concilie celle d'Octave et réussit à force d'intrigues et d'argent à obtenir un sénatus-consulte qui l'institue roi de Judée. A peine l'a-t-il obtenu (39 av. J.-C.), qu'il se hâte de revenir en Syrie et de faire la conquête de son royaume².

IV

C'est, il faut le reconnaître, un homme extraordinaire que cet Hérode l^{er} ou le Grand que son étonnante fortune fit pendant trente-trois ans le maître absolu de la Palestine; criminel connu, dont le règne, plein de tragédies sanglantes et d'étonnantes succès, est une longue énigme, défiant la sagacité des historiens.

Hérode³ était un bel homme, grand, robuste, rompu de bonne heure à tous les exercices du corps, capitaine habile et résolu, heureux à la guerre. Dur et hautain envers ses inférieurs; mais politique d'une rare finesse, il déployait, dans ses rapports avec ceux qu'il avait à craindre, un pouvoir surprenant de séduction qui fut, autant que son indomptable énergie, son grand moyen de salut dans une série de circonstances critiques. On a pu déjà en constater la preuve. D'un caractère passionné, dévoré d'ambi-

1) Comp. Antiq., XIV, 20, 2-10; Bell. Jud., I, 20, 2-11.

2) Antiq., XIV; Bell. Jud., I, 22-23.

3) Comp. Bell. Jud., I, 22, 13. A plusieurs reprises, on fait remarquer que les deux familles, les Antoniens et les Hérodes, se distinguaient par la beauté physique de beaucoup de leurs membres.

tion, sans scrupule, sans pitié dès qu'il croyait son intérêt personnel engagé, il fut son propre bourreau et celui de sa famille. Ses dispositions naturellement soupçonneuses furent aigries par les circonstances jusqu'à la monomanie. L'un des hommes les plus favorisés par la fortune qui aient jamais existé, il fut aussi l'un des plus malheureux et ne put s'en prendre qu'à lui-même. Il se complut dans un rêve grandiose, sans perdre jamais de vue toutefois la réalité positive qui seule pouvait en rendre la réalisation possible, savoir la consolidation de son trône en Judée. Tout compte fait, son œuvre fut inféconde. La dynastie héréditaire disparut vingt-neuf ans après lui, méprisée des maîtres du monde et abhorrée par la nation qu'elle ne sut pas préserver d'une ruine entière.

La vigoureuse offensive de P. Ventidius contre les Parthes les avait forcés d'évacuer la Syrie. Antigone fut peu à peu refoulé dans Jérusalem. Hérode dut assiéger la ville, puis le Temple, dernier refuge, comme toujours, des prétendants vaincus. Il en vint à bout avec l'aide des cohortes de Sosius auquel le dernier roi samarien fut contraint de se rendre. Sosius l'envoya à Antioche où Antoine, sûr de plaire par ce procédé expéditif à son ami Hérode, lui fit trancher la tête sans l'ombre d'une hésitation¹.

L'an 37 avant notre ère, Hérode était donc arrivé à ses fins. L'Iduméen parvenu, le fugitif abandonné de l'an 10, était roi des Juifs avec l'assentiment chaleureux d'Antoine et d'Octave, après avoir profité successivement des bonnes grâces de Pompée, de César et de Cassius. Le temps n'était plus où les Juifs comptaient naïvement, pour le maintien de leur indépendance, sur la générosité et la loyauté romaines. Trop de déceptions leur avaient enlevé toute illusion. Rome prenait peu à peu dans leurs antipathies la place qu'avaient l'une après l'autre occupée Ninive, Babylone et Antioche. Hérode ne pouvait être que le fondé de pouvoirs de ceux qui commandaient à Rome. Mais n'était-ce pas pour lui une incontestable garantie? Lui-même le comprit à merveille, et

1) *Antiq.*, XIV, 21-22, 1-2; *Ant. Jud.*, I, xxi; xxi, 8-9; xxi, 63.

toute sa politique fut dominée par le souci de rester toujours en bons termes avec le pouvoir romain du jour.

Nous devons toutefois nous demander si ce fut là la dernière mot de son ambition. Nous croyons pouvoir démontrer que, stimulé par ses prodigieuses réussites, ayant réellement des raisons de s'appliquer l'orgueilleuse devise : *Qua non ascendam?* ne pouvant deviner les raisons profondes qui assurèrent à l'empire romain des siècles de durée, il ne crut pas à la solidité de l'immense édifice et prépara tout au moins une situation qui lui permettrait, à lui-même ou à un successeur de son nom, d'aspirer au premier rang du monde entier. On peut relever les traces d'une de ces arrière-pensées dynastiques qu'on n'avoue jamais, mais qui se trahissent à la longue par la direction constante suivie par ceux qui en sont les dépositaires et qui en seraient les bénéficiaires si elle venait à se réaliser. Il y avait dans les espérances messianiques du peuple juif, et certainement il les connaissait, quelque chose qui pouvait très facilement, dans un esprit comme le sien, se traduire en spéculation politique n'ayant rien de surnaturel, suggérée par les circonstances. Hérode était évidemment sceptique en religion, mais il ne serait pas le seul prince qui ait songé à exploiter l'attente messianique dans l'intérêt de ses ambitions. Néron en caressa le rêve; Vespasien sut très habilement s'en servir.

Dans son excellent ouvrage sur *l'Histoire du peuple juif au temps de J.-C.* (I, p. 308), M. Schürer a très judicieusement divisé ce règne de 33 ans en trois parties bien caractérisées. De l'an 37 aux environs de l'an 25 Hérode travaille surtout à consolider sa royauté juive. De l'an 25 à l'an 13 il n'a plus rien à craindre de ce côté. C'est l'époque brillante du règne. De l'an 13 à l'an 4, cette situation, toujours solide, est assaillie par les dissensions de la famille hérodiennne d'où le chef ne sait sortir qu'en immolant à ses soupçons ses fils les plus distingués.

1) Comp. Joseph, *Bell. Jud.*, VI, v. 4. — Tacite, *Hist.*, V, 12. — Jérôme, *Trigloss.*, L., *Persecutionem orientis hinc inde et constantinopoli esse in factis, et se impiores Judaeos perfecti verum potius in iure. Ad de imperatore Romano, quantum potest omnia parat, praedictum Iudaei ad se trahendo persequitur.*

Dans sa froide cruauté, Hérode avait très bien vu ce qu'il pouvait menacer, ce qu'il devait éterniser au sein du peuple juif lui-même. Il ne craignait pas les pharisiens qui ne l'aimaient pas, mais qui enseignaient la soumission résignée au maître que Dieu imposait à son peuple comme un châtiment. Il se montra même indulgent pour ce parti, souffrit que les pharisiens, qui avaient refusé de lui prêter serment, en fussent quittes pour une simple amende (qui fut payée par des princesses de sa maison en coquettois avec le pharisaïsme), affecta de marquer une grande déférence à quelques rabbis renommés. Ceux-ci ne paraissent pas avoir été insensibles à ses prévenances royales.

En revanche Hérode commença par terroriser l'aristocratie sadducéenne, qu'il avait toujours sympathique aux Amouéens, ne faisant périr quarante-cinq de ses membres les plus influents et les plus riches, dont il confisqua les biens. Ce n'est pas en contradiction avec cette politique très calculée qu'il nourrit le dessein de se rallier ce qui restait de l'ancienne famille royale. Il avait éloigné sa première femme, une Arabe, pour épouser la belle Mariamme par inclination autant que par intérêt. Mariamme était petite-fille d'Aristobule II par son père Alexandre et d'Hyrcaan par sa mère Alexandra. En l'épousant et en se faisant le tuteur de son jeune frère Aristobule III, il ouvrait les voies à une réconciliation dont il serait le premier à profiter. Dans la même intention il rappela de Babylone son ancien protecteur, le vieil Hyrcan, qui, mutilé par Antigone, ne pouvait plus exercer le pontificat, et l'accueillit à bras ouverts. Hérode n'oublait pas que le pontificat était depuis cinq siècles en Judée la base réelle du pouvoir politique. Lui-même ne pouvait songer à en usurper les fonctions. C'est pourquoi son système fut d'enlever à la suprême sacrédoce la prestige qui pouvait toujours en faire une rivale de sa royauté, en changeant souvent les titulaires et en investissant des hommes de peu qui lui devaient tout. Toutefois il crut pouvoir céder aux instances de Mariamme et de sa mère Alexandra qui le pressaient de confier le pontificat à l'adolescent Aristobule, frère de Mariamme, qui n'avait que seize ans. Il pensait certainement qu'un pontife aussi jeune

manquerait de prestige et d'autorité, serait tout à fait à sa dévotion.

Mais on voit-il pas que le peuple de Jérusalem s'empare du pontife juvénescant qui rappelait par sa beauté précoce et ses traits héréditaires les héros les plus vénéralés de la guerre sainte ? Tandis que le roi iduméen ne rencontrait, quand il paraissait en public, que l'accueil le plus glacial, le jeune pontife était l'objet d'acclamations enthousiastes. Hérode prévint un danger futur. Peu de temps après son installation, le jeune homme se baignait et folâtrait avec des compagnons de son âge. Quelques-uns d'entre eux tirent si longtemps sous l'eau la tête du pontife, par manière de plaisanterie, qu'on le rapporta asphyxié. Alexandra ne fut pas la dupe de cette comédie linguistique. Elle s'agita auprès de Cléopâtre et d'Antoine, et bien que celui-ci, qui était à Antioche manda Hérode auprès de lui pour qu'il s'expliquât. Hérode réussit à se blanchir complètement, mais ce voyage d'Antioche fut le prélude d'un drame nouveau.

Hérode aimait Mariamme d'un amour passionné et, on peut le dire, féroce. Peu rassuré sur ce qui résulterait de sa comparution devant Antoine, ne pouvant supporter l'idée que, s'il devait payer de sa vie l'animosité de Cléopâtre et la colère de son puissant amant, Mariamme pourrait se donner à un autre, il avait confié à son oncle et beau-frère Joseph, la surintendance du royaume et la garde de Mariamme, avec l'ordre formel de la faire mourir s'il ne revenait pas. Mariamme, de son côté, s'était fait des ennemis, et surtout des ennemies, dans l'entourage d'Hérode. La sœur Asmonéenne traitait de haut les parvenus de la famille iduméenne et elle était particulièrement l'objet de la haine de sa belle-sœur Salomé, une haine et violence, qui fut le mauvais génie du régime. De plus, Salomé n'aimait pas son mari Joseph, et celui-ci commist l'imprudences d'instruire Mariamme de la disposition aggragée à Hérode par la jalousie. Quand Hérode revint, il trouva une femme courroucée et une sœur qui lui insistait que les relations entre Joseph et Mariamme avaient été trop intimes.

(1) *Antiq.*, XV, n, 5-7; *id.*, I-4; *Idol. Ant.*, I, xxv, 2.

Hérode l'arabe se laisse pourtant toucher, par les dénégations indignées de Mariamne, mais il fit trancher la tête à Joseph. Il eut de plus le crève-cœur de devoir faire bonne mine à Cléopâtre qui traversait la Judée et à qui Antoine avait jugé bon de faire cadeau du riche territoire de Jéricho, en plein royaume juif¹.

En 32 éclata la guerre entre Octave et Antoine. L'étoile d'Hérode voulut qu'il ne pût joindre ses forces à celles d'Antoine, comme il en avait le dessein. Il avait reçu l'ordre de ramener au devoir des Arabes qui refusaient de payer le tribut à la reine d'Égypte. La bataille d'Actium (2 septembre 31) donna l'empire du monde à Octave, et de nouveau Hérode dut trembler. Il prit son parti. Il barra la route de l'Égypte à un corps de gladiateurs dévoués à Antoine et qui accouraient d'Asie Mineure à son secours. Puis, il se rendit en personne auprès du vainqueur pour plaider sa cause. Cette fois encore il sut si bien s'insinuer dans les bonnes grâces d'Octave-Auguste qu'il revint à Jérusalem plus affermi que jamais et réintégré dans la possession de la Palestine entière.

Pourtant, avant de partir, dans un calcul de monstrueuses ingratitude, sous des prétextes ridicules de conspiration, il avait fait mettre à mort le pauvre vieil Hyrcan, plus qu'octogénaire, à qui son père et lui devaient tout. La peur d'une réaction armée le hantait toujours. Cette fois encore il avait fait surveiller Mariamne et avait donné à son gardien Soémès les mêmes instructions qu'à son beau-frère Joseph. Cette fois encore, le secret fut trahi. Salomé n'avait pas désarmé. Mariamne reçut son mari avec une hauteur méprisante. Hérode lui de jalouse envoya un dernier supplice la femme qu'il aimait avec fénêse. Dès le lendemain de l'exécution, il fut pris de violents remords. Il tomba gravement malade; puis, apprenant que la mère de Mariamne, Alexandra, escomptant sa mort, intrigait auprès des chefs militaires de Jérusalem, il la livra aussi au bourreau².

Ce n'est pas encore fini. Sa sœur Salomé s'était remariée

1) Antiq., XV, 10; 5-6; D; IV, 1-2; Bell. J. L., I, xxv, 5.

2) Antiq., XV, 10; — 28-29 avant J. C.

avec Kostobur, son lieutenant en fémée. Elle se lassa vite de ce second mari et révéla à Hérode que Kostobur élevait secrètement deux enfants d'un certain Babas, parent éloigné des Asmonéens. Hérode fit mourir Kostobur et les deux fils de Babas.

Il était donc enfin délivré de son cauchemar. Il n'y avait plus d'Asmonéens au monde. Il put donner un libre cours à ses plans et à ses rêves d'avenir. Il est temps de jeter un coup d'œil sur son gouvernement dont ces sombres tragédies ternissent, mais ne sauraient faire disparaître les grands côtés.

ALBERT RÉVILLE.

(A suivre.)

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION GRECQUE

SEPTEMBRE 1892 — DÉCEMBRE 1893

Enfin l'inauguration des fouilles de Delphes, cet heureux événement, si impatiemment attendu, tant de fois annoncé, tant de fois démenti, est un fait accompli. Que dirons-nous? le chantier est au plein travail, malgré des difficultés sans nombre et de tout ordre, et déjà le succès, éclatant et prompt, égale les espérances. Mais avant de faire connaître les premiers résultats de cette grande entreprise nationale, qui fera tant d'honneur à la science française, nous aimons à transcrire ici l'historique des préliminaires, tel que M. Hamoullé, directeur de l'Ecole d'Athènes, et directeur des fouilles, l'a présenté à l'Institut de Correspondance hellénique¹.

« M. Hamoullé expose les négociations qu'il a dû mener à bien à Paris et en Grèce, les difficultés qu'il a dû surmonter et dont il a triomphé en s'appuyant, grâce au bon vouloir réciproque des gouvernements grec et français, et des Chambres des deux pays, grâce au cordial et constant appui de M. le comte de Mantoloven.

« A Paris, où des bruits décourageants avaient déterminé le retrait d'une demande de crédit portée devant le Parlement, il a obtenu, avec le vote de la convention pendant depuis quatre années, une allocation de 500,000 francs. La convention était peu après votée et ratifiée à Athènes.

« On se mit aussitôt à l'œuvre pour préparer l'expropriation :

¹ Il nous emprunte ces détails au *Bulletin de Correspondance hellénique*, fascicule de janvier-avril 1892 (tome IV, 1^{er} fascicule). C'est le résumé d'une communication de M. Hamoullé à l'Institut de Correspondance hellénique, faite le 274 décembre 1892 (*R. C. H.*, 1893, p. 184).

elle comprenait la totalité du village, un millier de parcelles réparties entre plus de trois cents propriétaires; elle nécessitait la création d'un village nouveau sur un terrain qui était lui-même à exproprier, qu'il fallait lotir, partager, bâtir, pourvoir d'eau. L'estimation ne fut close qu'en décembre 1891. Les autres travaux conduits avec le plus grand zèle par MM. Zaphirion et Pantiris; facilités par le concours bienveillant de la mission française (MM. Quelconnes, Gotteiland, Jacquemin et Convert), ne sont point encore terminés.

« Pour l'École, dès le mois de mars 1892, elle était prête à partir en campagne, approvisionnée de matériel, pourvue de l'auxiliaire spécial nécessaire par l'adjonction de M. Convert, conducteur des ponts et chaussées; en possession de crédits suffisants pour le paiement intégral des indemnités et des travaux d'une année; dès le mois de juin, elle installait à Delphes un surveillant; de juillet à décembre, elle construisait, pour l'enlèvement des déblais, un chemin de fer Desauville.

« Toutefois, après avoir ajourné les fouilles du printemps à l'été, on devait remettre encore jusqu'à l'automne, attendant la délivrance et le paiement des premiers mandats. Ils furent signés le 7 octobre, et le jour même, MM. Homolle et Couve se rendaient à Delphes; le 10, on ouvrait le chantier.

« Malgré tant de précautions pour ménager les habitants, un conflit ne tarda pas à se produire avec la population, qui s'opposait à tout travail avant le paiement complet des indemnités. Le chantier fut envahi, les ouvriers dispersés et désarmés, comme ils l'avaient été déjà lors de la pose des rails du chemin de fer, et les fouilles ne purent être reprises que de haute lutte, sous la protection de la force armée¹.

« Cet historique montrera sans doute aux plus impatientes que

1) M. Homolle ajoute cette note intéressante : « Les journaux ont rapporté ces incidents, avec quelque exagération; mais, de la vie des archéologues français à jamais étonnée, on a pu apprendre pour les grecs; et c'est le seul champ que les militaires ont imposé des droits de la mission. Le gouvernement grec en a souffert avec la pose des rails fermés et a été inquiet de nouveaux droits à la reconnaissance de l'École. »

rien n'a été négligé pour répondre à leurs vœux et abréger leur attente.

Les travaux, commencés avec tant de peine, méritaient bien une récompense; elle ne s'est pas fait attendre, comme on le voit en ce compte rendu sommaire, que nous empruntons encore à M. Homolle. Sans doute tous les détails qu'il renferme n'ont pas trait directement à l'histoire de la religion grecque; mais le sujet vaut bien que, pour une fois, on admette ici quelque digression.

« *Topographie.* — Un nouveau tronçon de la Voie Sacrée a été mis à nu, que l'on a rejoint avec celui qu'avait découvert M. Hamsoullier; la route descendait en tournant et venait passer sous une maison; là elle s'infléchissait pour gagner le niveau inférieur.

« Sur la droite, on a dégagé le soubassement du monument demi-circulaire construit en brique et marbre, dont les fragments, en partie chargés d'inscriptions, existaient à la surface du sol ou sous la terre.

« Un mur, construit avec des matériaux antiques, mais certainement de basse époque, et que l'on a dû élever pour soutenir les terres, quand les remblais étaient déjà très élevés, chevauche sur l'extrémité droite de l'hémicycle. Il n'est point fondé, et contenait une inscription et des morceaux d'architecture.

« Il s'appuie à son autre extrémité sur un soubassement antique et de bon appareil, qui n'est encore qu'à demi dégagé et dont la destination reste inconnue. Au delà recommence le mur de soutènement moderne.

« *Architecture.* — Outre ces soubassements, on a trouvé divers morceaux d'architecture :

« Des restes très considérables du monument demi-circulaire, suffisants pour le reconstituer presque complètement; des tambours de colonnes doriques et des pierres d'appareil en tuf, provenant du temple d'Apollon; des fûts de colonnes ioniques en marbre, de belle exécution; un chapiteau ionique du IV^e siècle; l'entablement d'un édifice ionique ou corinthien de la même époque environ, et d'un très bon travail; des débris de moulu-

res, de corniches, de chéneaux; de couvre-joints en marbre; un mufle de lion d'un style excellent ayant servi de gargouille; des débris de terres cuites architectoniques peintes.

« *Sculpture.* — Fragment d'une figure, du style des zônes, qui semble avoir été assise. Statue archaïque de femme drapée; masque de femme de style archaïque. Divers fragments de statues ou bas-reliefs. Un buste romain. Fragments d'un bas-relief représentant un torse de femme, d'une très élégante facture.

« *Objets divers.* — Un petit bracelet de bronze, — un petit casque (votif) en bronze, — quelques monnaies grecques, romaines et byzantines en bronze et en argent, — une bache et un marteau de pierre (serpentine?), — une statuette de terre cuite et quelques fragments de vases peints, — une amphore à inscriptions.

« *Épigraphie.* — Les inscriptions découvertes sont au nombre d'une soixantaine; elles appartiennent en majorité à l'époque alexandrine et romaine, un petit nombre sont antérieures au iv^e siècle; quelques-unes contemporaines de l'Empire romain; on y trouve : des actes d'affranchissement; des dédicaces, des décrets de la ville de Delphes; des catalogues; des comptes; un oracle; les règlements d'un *γένος*; des lettres de villes étrangères, d'empereurs ou de magistrats romains (l'une d'elles en latin).

« Parmi les textes les plus intéressants, je citerai : une inscription métrique relative à la naissance miraculeuse d'un enfant longtemps attendu, qui vint au monde après un sacrifice fait au dieu et conformément à un oracle. Le récit et les circonstances rappellent les stèles des guérisons d'Épidaure. — Décret en faveur d'une *χρηστάτης* originaire de Kymé, de Q. Pufius Calenus, d'un *χρηστὴς*, vainqueur sans concurrent, et qui avait, par reconnaissance, exécuté un morceau des *Βίαι* d'Euripide, etc.

« Une inscription latine relative à des travaux rendus nécessaires dans le territoire de Delphes à la suite de pluies diluviennes et d'inondations. Les habitants par avareise se refusant à les entreprendre, il semble, autant qu'on peut deviner, que le magistrat romain les ait fait exécuter en régie; le marbre est malheureusement mutilé, mais comme on en a déjà deux morceaux, et qui ne se raccordent pas, on peut espérer en trouver d'autres encore.

« Une inscription gravée en creux sur les quatre faces, en beaux caractères du v^e siècle, qui contient une série de décrets du 7000 des Athéniens. Les règlements portent sur l'admission des enfants dans le 7000, le mariage, les obligations religieuses, les funérailles des membres du 7000. Le rôle des magistrats, la procédure à suivre, les amendes à payer pour chaque délit sont solennellement prévus; le serment tient, comme dans toutes les législations primitives et de caractère religieux, une place capitale. »

Ce compte rendu, que nous avons tenu à reproduire *in extenso*, pour bien montrer la richesse du sol delphique, était à peine imprimé, que de nouvelles découvertes, très importantes, forçaient M. Homolle à lui ajouter ce complément :

« Les fouilles de Delphes ont amené, depuis la fin d'avril, des découvertes importantes. En continuant sous les maisons Canellos et Libéris le déblaiement de la Voie Sacrée, retrouvée par M. Hansoulhier en 1852, et par nous-mêmes l'an passé, sur deux points de son parcours, nous avons rencontré les embellissements, en marbre pentélique, d'un édifice de petites dimensions, environ 10 mètres, mais d'une exécution remarquablement délicate. Tous les morceaux nécessaires à la restauration — ils suffiraient presque, tant ils abondent, à la réédification, — ont été retrouvés dans les débris; degrés et pièces du dallage; tambours de colonnes doriques; chapiteaux et entablement; quelques-uns sont encore dans toute leur fleur et sans une éraflure; plusieurs conservent les traces de couleur d'une singulière intensité. La forme ovale et plate de l'échine indique une date ancienne.

« Le style des sculptures qui décoraient les métopes garde encore quelque chose de la sévérité archaïque, avec une sûreté d'exécution très remarquable, avec une grande hardiesse de mouvement, une grâce et une élégance tout attiques.

« C'est en effet, aux Athéniens qu'il faut attribuer la construction de cet édifice; les arguments tirés de la matière et du style sont confirmés par les inscriptions, dont les parois étaient couvertes, et qu'il nous se rapportent, — sauf un très petit nombre, — à des personnages athéniens.

« Si l'on ajoute que ce monument athénien est un ouvrage du début du v^e siècle, à en juger par les sculptures sévères encore de style, mais déjà très libres de faire et de mouvement; qu'il est placé sur la route au-dessous du Portique des Athéniens, sur le bord de la Voie Sacrée, on ne doutera guère, ce me semble, que ce ne soit le trésor des Athéniens. Pausanias (X, 11, 5) sans donner d'indications précises, le place cependant avant le Portique des Athéniens. Ce trésor avait été, on le sait, consacré en souvenir et avec le butin de Marathon. Ainsi se trouve fixé un point de la topographie delphique. Les fragments de sculpture semblent appartenir à cinq métopes: les mieux conservées représentent Athéna, Héraclès, un Centaure, des personnages combattant, des animaux. Nous possédons jusqu'à présent quatre téles, dont trois en très bon état. Des figures isolées en ronde bosses proviennent peut-être d'un fronton.

« Les inscriptions gravées sur les pierres d'appareil du temple, couvrent les assises, les orthostates, les antes; elles sont au nombre d'une cinquantaine. Cent autres environ ont été recueillies dans ce lieu ou au voisinage¹. »

Voilà bien de la matière qui donnera, nous l'espérons, de l'intérêt aux Chroniques des années prochaines, et l'on doit vivement remercier M. Homolle de nous mettre, sans trop de retard, au courant de ses recherches.

Delphes n'a pas d'ailleurs absorbé toute l'activité de notre École d'Athènes, et nous savons qu'elle n'a pas abandonné le champ si riche encore peut-être de Délos; mais les fumées ont porté sur les ruines du théâtre et il n'y a pas lieu d'y insister ici². Du moins pouvons-nous signaler, dans les fascicules du *Bulletin*

1) *Bull. de Corr. Hellén.*, 1893, p. 247. Les fouilles de Delphes ont en plusieurs fois signalées, entre autres dans les revues suivantes: *Athenische Mittheilungen*, 1892, p. 284; *Journal of Achaean Studies*, 1891-3, p. 129, 144; Salomon Reinach, *Chronique d'Asie Mineure archéologique*, 1893, p. 72 et 82; *Revue épigraphique*, 1893, p. 106; *Zeitschrift für Philologie und Klassische Archäologie*, 1893, p. 138, 175, 214, 298.

2) *Bull. de Corr. Hellén.*, 1893, p. 201; *Athenische Mittheilungen*, 1893, p. 224; *Revue épigraphique*, 1893, p. 401; *Zeitschrift für Philologie und Klassische Archäologie*, 1893, p. 71, 2 (para en 1893); *Journal of Achaean Studies*, 1892-3, p. 447.

de *Correspondance hellénique* qui ont paru depuis novembre 1892, plusieurs manuscrits qui intéressent particulièrement la religion.

M. Bérard, dont nous avons mentionné au début les importantes fouilles à Tégée en Arcadie, a publié une assez longue étude sur Tégée et la Tégéatide¹. Le premier chapitre, *La ville*, décrit et explore l'emplacement de la cité antique : on y voit que l'enceinte était répartie entre quatre tribus, dont chacune avait pour centre un sanctuaire vénéré : au sud, autour du temple d'Athéna Aléa, était la tribu Athanéatis ; à l'est, autour du temple d'Apollon, voisin de deux hiérons de Dionysos, la tribu Apolloniatis ; au nord, au pied de la colline de Zeus Erarios, les Cratiatis ; à l'occident, les Hippothontai, autour du sanctuaire du héros national Hippothoon. Parmi les temples signalés, le plus intéressant est celui d'Athéna Aléa, dont l'emplacement a déjà été fixé par M. Milchhofer, au village de Pali. Plus heureux que son prédécesseur, M. Bérard a pu faire quelques sondages autour des maisons qui recouvrent les ruines, et les fragments d'architectures qu'il a recueillis fortifient, dit-il, le mot de Pausanias, que le temple d'Athéna Aléa est le plus beau de tout le Péloponnèse. Il est bien regrettable que l'exploration du sanctuaire soit pour longtemps encore impossible ; mais les regrets diminuent un peu si l'on songe, comme l'a remarqué l'explorateur, que le temple a, durant le long siècle, servi de carrière, et que les statues (trois ont été retrouvées, fort mutilées et sans intérêt) et les pierres mêmes des murs ont été dispersées au loin. Du temple d'Apollon il ne reste rien que le souvenir d'une réparation faite par un certain Philocrates, fils de Damonikos, à la statue divine du dieu que Pausanias a mentionnée, et une inscription, dont la première ligne seule lisible, fait déplorer la perte ; c'était la loi sacrée pour tous les jours de l'année, peut-être pour l'éternité, Νῆμας ἡμέρας τοῦ ἑνιαυτοῦ.

Le dernier numéro du *Bulletin* ne nous porte pas encore la suite promise du travail de M. Bérard, suite que font vivement désirer la netteté et la précision de la partie publiée.

¹ *Bull. de Correspond. hellén.*, 1892, p. 326, 1903, p. 1; *Revue de l'Égypte*, 1903, p. 209.

M. Fougères, dont on connaît la belle exploration de Mantinée, nous a donné deux inscriptions archaïques de cette ville, dont il avait remis d'année en année, depuis 1887, la publication, tant la lecture des textes était difficile. M. Demelle a bien voulu étudier en même temps que M. Fougères le plus important des deux, et l'effort d'un tel maître a restitué avec bonheur, malgré bien des points douteux, un document extrêmement obscur¹. Voici le passage où il explique les faits qui motivèrent, selon lui, l'inscription, avec l'essai de traduction qu'il propose : « Un attentat, sans doute suivi de vol, a été commis dans le sanctuaire d'Athéna Aléa; plusieurs hommes et une jeune fille ont été assassinés; doctes des criminels ont été reconnus, jugés, condamnés; un troisième, Phémandro, n'est encore que prévenu. On règle les satisfactions dues par les meurtriers, et les satisfactions éventuelles qui pourront être exigées de l'accusé. Le châtiment est fixé par une sentence divine et par une sentence humaine, par la déesse et par des juges. Il consiste en amendes, confiscations, ou interdictions religieuses. Le second chapitre détermine les conséquences liturgiques du forfait et ses effets religieux sur la validité des sacrifices.

Traduction. — « I. Doivent les ci-dessous à Aléa :

« ...aynos, Soclès, Philomélidas, Théocosmos, Aristomachos.

Hysomè..., .. rapas..., .. nîs, Ariantos..., .. otîis; Pescalas.

Phémandro :

« Il devra ce que l'oracle aura prononcé :

« S'il est compté parmi les meurtriers ou qu'il ait part avec eux à l'argent, la déesse aura le droit de saisir les maisons à lui appartenantes.

« Au sujet des débiteurs, si la déesse et les juges prononcent en outre que, faute par eux de rendre l'argent, leur *gênos* sera à jamais banni du sanctuaire, c'est bien.

« S'il plaisait d'exercer contre eux des représailles, ce serait mal.

« II. Ce sont les propitiations... :

« Si, dans le sanctuaire, se trouve un des meurtriers de ceux qui

¹ Bull. de *Corresp. hellén.*, 1892, p. 568-596. Cf. 1891, p. 672.

paraissent alors, ou lui-même ou quelqu'un des interdits, meurtrier soit des hommes soit de la jeune fille, ce sera mal, conformément à l'oracle (ou mauvais sera le sacrifice) ; si non, ce sera bien.

« S'il appert que Phémaudros ait été meurtrier, et que son expulsion n'ait pas eu lieu préalablement, mal soit de lui et des sacrifiants.

« Si l'expulsion a précédé, et qu'il ne soit pas meurtrier (même s'il n'est pas meurtrier), ce sera bien. »

C'est plus récemment que M. E. Legrand a trouvé à Trézène les inscriptions qu'il vient de publier. Plusieurs se rapportent à la religion. D'abord c'est le procès-verbal d'un oracle¹ : « Offrande d'Euthymidas. Il désire savoir ce que faisant il ira vers les dieux après s'être baigné. Réponse : Sacrifier à Héraclès, en se tournant vers la gauche, quand il aura vu à sa gauche un présage. » Il est à peu près certain, comme le dit M. Legrand, que le dieu est Asclépios ; car, non seulement d'autres documents font connaître l'importance de ce culte à Trézène, mais les ablutions imposées à Euthymidas sont ordinaires dans les Asclépieia. Il est aussi intéressant de retrouver ici la divination par le vol des oiseaux, qui, très en faveur aux temps homériques, tomba assez vite en désuétude ; il est curieux de voir qu'ici les oiseaux passant à gauche sont d'augure favorable.

Une autre stèle rappelle l'offrande faite par les démiourges et les prytanes à l'hérôde². M. Legrand soupçonne ingénieusement que cette hérôde n'est autre que Phèdre, dont la légende fameuse et le tombeau, monument célèbre de Trézène, appelaient naturellement un culte. Quelques dédicaces enfin confirment dans cette ville l'existence de plusieurs sanctuaires qu'a mentionnés Pausanias, celui d'Artémis Sostra, celui de Poséidon Phylaios, celui d'Apollon Théarios³.

1) *Bull. de l'Assoc. Archéol.*, 1893, p. 96. Cf. *Hermap. apocryph.*, 1890, p. 100, une légère correction proposée par M. St. N. Dragomires ; *Bull. Reinsch, Class. Orient.*, 1893, p. 357.

2) *Ibid.*, p. 93, X.

3) *Ibid.*, 1893, p. 93, V, VI, VII, III, IV, XVIII.

M. Joulin nous apporte de Cète une curieuse amulette; c'est une feuille d'or trouvée dans un tombeau d'Eleuthère où se lit ce fragment de poème orphique : « La soif me dessèche, et je vais mourir. Eh bien, bois de mon eau; je suis la source éternelle qui coule à droite du cypres. Qu'es-tu, d'où viens-tu? Je suis le fils de la terre et du ciel étoilé. » On n'avait jusqu'à présent rencontré de documents de ce genre que dans des tombeaux de Pétolia, dans le Bentum. M. Joulin admet facilement qu'il existait une espèce de formulaire à l'usage des adeptes de l'orphisme : « Ce serait là peut-être le caractère de ces poèmes orphiques, attribués par la tradition à Prodicos de Samos (cf. Lobbeck, *Aglaophamos*, I, p. 366). On en extrayait des fragments que l'on gravait sur des lames d'or, puis les épiclétaires, ces apôtres de l'orphisme qui parcourent le monde en enseignant les mystères, les vendaient comme des amulettes aux initiés. C'est en quoi fait qu'on en trouve dans des lieux si éloignés, comme la Grande Grèce et la Crète. L'inscription d'Eleuthère montre l'initié mort, au moment où il arrive à l'entrée de l'enfer, et échangeant avec la source sacrée les paroles mystiques¹. »

La section athénienne de l'Institut archéologique allemand n'a pas non plus perdu son temps ni se peina, comme en témoignent les fascicules des *Mittheilungen* qui ont paru cette année, et la religion, comme il est juste, a profité largement des recherches de nos érudits.

Les fouilles les plus importantes ont été entreprises pour retrouver l'emplacement de la célèbre fontaine que les Athéniens appelaient *Zanabromas*. M. Daerfeld croit avoir atteint son but, ainsi qu'il l'a exposé dans un compte rendu sommaire²; mais autre temps, on a mis au jour plusieurs ruines intéressantes, surtout une enceinte consacrée à un dieu guérisseur. M. Koerte a étudié ce petit sanctuaire, dont il a publié le plan³. C'est au

1) *Bull. de Corr. Hellén.*, 1893, p. 121-124.

2) *Athenische Mittheilungen*, 1892, p. 290; 1893, p. 439, 449; *Recherches prélim.* *Wochenachricht.* 1893, p. 65, p. 674; *Journ. of Hellén. Studies*, 1893-4, p. 141; *Bull. de Corr. Hellén.*, 1893, p. 188; *Sitz. Bericht. Ueb. d. Ges.*, 1893, p. 238.

3) *Ibid.*, 1893, p. 225, pl. XI.

piéd de l'Acropole, du côté occidental, entre la citadelle, le Pryx et l'Aréopage; on a retrouvé l'entrée du *temenos*, avec le mur extérieur, formant un quadrilatère irrégulier, de 17 mètres sur 13 environ; la porte se trouvait non pas au milieu du quadrilatère, mais à un angle, parce qu'il y avait là l'intersection de deux rues. A l'origine, c'était une porte double avec un petit vestibule, mais à l'époque romaine, on a enfermé ce vestibule dans une légère construction avançant sur la rue, sans doute parce que le sol de cette rue l'était exhaussé.

A l'intérieur de l'enceinte on a relevé divers socles destinés à recevoir des offrandes; des bas-reliefs; les fondations d'une chapelle avec la partie inférieure d'une table à sacrifices, et enfin une grande margelle de source. Il est assez difficile de préciser l'époque à laquelle remonte cet ensemble de monuments. M. Doerpfeld, d'après le mode de construction du mur d'enceinte, en blocs polygonaux, et d'après les matériaux employés, songe au *vi^e siècle*.

Quant au dieu vénéré dans cette enceinte, c'était évidemment un dieu *guérisseur*, comme le prouvent les bas-reliefs recueillis. Le plus grand et le plus curieux représente un homme âgé, vêtu d'un long manteau, qui des deux mains enserre une jambe colossale placée devant lui sur le sol. Cette jambe, coupée au-dessus du genou, est parcourue du haut en bas par le cordon très saillant d'une veine. M. Korte remarque judicieusement que là réside le mal que le dieu a guéri. La scène se passe dans le sanctuaire même, car en avant de la jambe colossale on voit figurés deux pieds placés dans une niche. Il est possible que le personnage représenté soit non pas le malade, mais un *médecin*, car il a tout à fait le type classique d'Asclépios, ce qui s'explique assez facilement en l'espèce. Ce ne peut être le dieu lui-même, car il ne serait pas admissible que le sculpteur lui eût donné des proportions si restreintes à côté de la jambe d'un mortel. Les autres bas-reliefs, très mal conservés, sont de types déjà connus par les fouilles du grand Asclépeion; on y voit tantôt la famille du dévot reconnaissant offrant un sacrifice en présence d'une déesse qui est certainement Hygie, tantôt un banquet, tantôt simple-

ment des organes détachées du corps. Un sein de femme est accompagné d'une dédicace à Asclépios. Ce dernier détail prouve que le témenos, à un moment donné, a été consacré au culte d'Asclépios; mais ce culte, comme on sait, n'a été amené d'Épidaure et introduit à Athènes que vers le milieu du v^e siècle, et le sanctuaire en question est beaucoup plus ancien. M. Kœrte propose de l'attribuer à quelque héros médecin, tel qu'il y en eut plusieurs en Attique, et dont Amphiaraios est le plus célèbre; par voie d'élimination, il arrive à songer à Alcon, plus ancien certainement qu'Asclépios, puisque Sophocle fut son prêtre. Peut-être la suite des fouilles; car il a'en faut que l'enceinte entière soit déblayée, résoudra-t-elle le problème.

M. Dörpfeld prétend avoir retrouvé dans cette même région de l'*Ennéastromos* le Dionysion et l'*Eleusinion* de son nom, nous le souhaitons, et attendons avec impatience qu'il publie ses arguments.

Les inscriptions relatives aux cultes grecs publiées ou commentées pour la première fois ne manquent pas dans les *Mittheilungen*. La plus curieuse est certainement une liste de souscriptions trouvée par M. E. Pernice à Paros, et commentée par M. Maass¹. Toutes les personnes qui souscrivent sont des femmes, et toutes ces femmes sont des hétaires, comme l'indiquent leurs noms, ou plutôt leurs surnoms, et leurs cotisations sont destinées à réparer l'autel, la source et la *thalamos* de la déesse Oustré, c'est-à-dire d'Aphrodite Oistrophoros (qui excite comme un taon). Un fait important ressort de l'intitulé de l'inscription, c'est que les courtisanes de Paros étaient à cette époque (et n'étaient sans doute) constituées en une congrégation, une sorte de thiasse, ayant prêtresse et néocore. Il serait intéressant de rechercher, comme le dit M. Maass, si le mot Oistré, abréviation probable d'Oistrophoros, est pris ici par métaphore, ou bien si le taon était véritablement un attribut de la déesse à qui les courtisanes de Paros rendaient un culte particulier.

Une inscription malheureusement très incomplète, trouvée à

1) *Athenische Mittheilungen*, 1893, p. 10, n° 2 (M. Pernice); p. 51 (M. Maass).

Athènes, donne à M. O. Kara¹, qui l'a édité, l'occasion de résumer les connaissances que nous avons de Déméter (Chios dont Pausanias signale le sanctuaire (1922) en même temps que celui d'Aphrodite Pandemos à l'entrée de l'Acropole. Très probablement il faut admettre, contrairement à l'opinion de Leake, que Déméter Chios, la protectrice du blé verdoyant, avait une véritable chapelle, comme l'indique le mot *temē*, et non pas seulement une simple niche creusée dans le mur de soutènement des Propylées ou du temple de la Victoire sans ailes. Le texte athénien est un oracle qui, vraisemblablement restitué, peut se traduire ainsi : « Phœbos, dieu de Delphes, a dit aux Athéniens : Il y a près de l'Acropole (ici, lacune fâcheuse, car ce qui manque, c'est la désignation exacte du site), où tout le peuple invoque la vierge aux yeux de chouette, un sanctuaire de Déméter Chios et de Coré; vos pères l'ont élevé aux lieux où le premier épi a été coupé en champ enéré. » La suite, dont il ne reste que quelques mots, ordonnait d'offrir à la déesse les prémices de la moisson. Peut-être, comme cela arriva plusieurs fois, les Athéniens avaient-ils négligé de le faire.

L'Institut allemand ne se contente pas de nous faire connaître ses propres travaux, ses découvertes personnelles. Sa Revue hospitalière, et peut-être privilégiée, nous parle souvent des entreprises des autres. C'est ainsi que MM. Bruckner et Pernice² ont pu suivre de très près les fouilles que M. Stais, au nom du gouvernement grec, a faites en 1894 dans le cimetière antique qui entoure la porte Dipyle, et ont eu l'heureuse fortune d'être autorisés à en publier les résultats. Leur étude est enfermée dans un long mémoire de 118 pages que nous signalons aux lecteurs de la Revue, sans oser en entreprendre la trop laborieuse analyse. Il nous suffira de dire que les deux archéologues ont eu pour préoccupation première de soigneusement distinguer les divers modes d'inhumation qui se sont succédé dans cette nécropole utilisée

1) *Altattische Mittheilungen*, 1892, p. 102; *Sal. Reinach, Chron. d'Orient*, 1893, p. 245.

2) *Ibid.*, 1899, p. 75 et s., pl. VI-IX (*Ein attischer Friedhof*), et *Journ. of hellen. Studies*, 1899-3, p. 143; *Sal. Reinach, Chron. d'Orient*, 1893, p. 259.

pendant de longs siècles. Fosses où le corps était brûlé, tombeaux construits en briques, tombeaux en forme de puits, sarcophages, toutes les variétés de sépultures sont étudiées dans le détail avec les objets les plus intéressants qu'elles renfermaient. D'habiles croquis accompagnent ces descriptions, et nous avons enfin la monographie précise et scientifique d'un cimetière grec. L'exemple donné par nos camarades dans les fouilles de Myrina et de Vulci a donné des fruits. Sans doute les volumes excellents et superbes comme ceux de MM. Pottier, Sal. Reinach et Veyries, comme celui de M. Gsell seront toujours rares; mais on sent toute l'utilité de rapports moins ambitieux comme celui de MM. Bruckner et Pernice pour l'étude des rites funéraires et l'intelligence parfois si difficile de la religion des morts.

Si l'honneur de cette monographie revient tout entier à ses auteurs, celui des fouilles est bien à M. Stais. On sait que l'enquête ordonnée par M. Cavonius sur l'Attique funéraire lui a été confiée, et l'on se rappelle ses belles recherches à Vélavdera, à Vourva et à Marathon.

Ces dernières fouilles, dont nous avons signalé, il y a deux ans, les résultats partiels, ont été continuées en 1891 et en 1892, et c'est cette année seulement que M. Stais en a imprimé le rapport, que nous trouvons encore dans les *Mittheilungen*¹. On se rappelle que Schliemann avait abandonné sans succès l'exploration du tumulus où la tradition plaçait le tombeau des Athéniens tués dans le combat fameux, mais que M. Stais, plus persévérant, avait retrouvé les cendres de ses héros. Nous avons publié le rapport de la commission chargée de contrôler la découverte de l'heureux explorateur. Les deux nouvelles campagnes ont débarrassé un étroit canal resserré entre deux murs, plein d'os de quadrupèdes et d'oiseaux, de coquilles d'œufs, de vases brisés. C'est l'analogie du réservoir que l'on a trouvé sous les tentes de Vélavdera et de Vourva, et il est bien établi qu'après les funérailles de leurs sublimes concitoyens, les Athéniens célébrèrent sur l'aut

¹ *Athenische Mittheilungen*, 1892, p. 40, pl. II, V; 50; Bruckner, *Chron. d'Orient*, 1893, p. 242.

tombeau un somptueux banquet funèbre. Dans la suite, sans doute au glorieux anniversaire, de nombreux festins commémoratifs eurent lieu sur le tertre sacré, car M. Stais a recueilli en plusieurs places les mêmes reliefs de table, avec les mêmes amphores et les mêmes coupes brisées; il y a même quelque part, au-dessus du grand réservoir principal, un second réservoir plus petit, mais construit et disposé de façon semblable.

Dans les diverses Revues publiées en Grèce, en France, en Allemagne, en Angleterre, il est de jour en jour plus facile de trouver sur les feuilles en cours de travaux, sur les plus récentes découvertes archéologiques, des renseignements très sommaires, nous devrions dire trop sommaires. Car ce ne sont le plus souvent que des indications rapides et qui excitent vainement notre curiosité. Aussi y a-t-il dans ces notes hâtives, dans toutes ces chroniques éparées et ces correspondances, bien du faïtas. Essayons d'en extraire quelques détails précis.

M. Philias a continué les fouilles d'Éleusis à l'intérieur de l'enceinte sacrée et sur l'acropole qui la domine. Une intéressante découverte nous est annoncée, celle du puits célèbre auprès duquel Déméter s'arrêta dans sa course errante, le *xxlogépo qetaz*¹. Il est situé près des grandes Propylées, empiétant même sur les degrés de l'édifice romain, que l'architecte a même entaillés en cette place, par respect pour un souvenir si auguste de la légende éleusiniennne. Le puits est bien construit, en pierres polygonales, et l'orifice en est bien décoré. L'emplacement d'ailleurs semble être précisément celui que marque l'hymne homérique, et celui qu'indique Pausanias. Voilà un point qui semble désormais bien établi, et l'on peut regarder comme fautive l'opinion courante qui plaçait le *xxlogépo qetaz* dans le Plutonion.

M. Cavvadias, malgré les nombreux travaux qu'il conduit si bien à Athènes, et la publication d'un important ouvrage d'ensemble sur les fouilles d'Épidaure, d'un second sur les fouilles de Lycosoura en Arcadie, n'abandonne pas le champ fécond du

¹ *Athenische Mittheilungen*, 1892, p. 451; *Berliner philologische Wochenschrift*, 1893, p. 274; *Mon. et Corrresp. Hellén.*, 1893, p. 196; *Bull. Beinacht. Chron. d'Orient*, 1893, p. 245.

sanctuaire d'Esculape; cette année il a découvert au nord des ruines un grand bâtiment en forme de temple, où il croit reconnaître la porte monumentale de l'enceinte sacrée¹.

M. Carvadias a fait à Épidaure d'autres découvertes dont l'énumération ne serait pas ici à sa place, non plus que la mention des travaux, du reste couronnés de succès, de M. Teontas dans les rochers de Mycènes², de M. Stals dans les tombes préhistoriques de Nauplie³, de l'École anglaise au Boulentérion de Mégalo-
polis⁴. Dans cette dernière ville il faut cependant noter le déblaiement de l'enceinte sacrée et du temple de Zeus Soter. M. Doerpfeld, qui a vu les ruines, affirme que le temple n'est pas aussi ancien qu'on le croyait; les statues qu'il renfermait ne peuvent plus être attribuées, comme on l'admettait sans conteste, à Céphissodotos, le grand sculpteur du v^e siècle, mais à un de ses homonymes plus jeune, de la fin du iv^e siècle. Nous n'avons d'autre part aucune nouvelle des fouilles entreprises au nom de la même École par un de ses membres, M. Woodhouse, au temple de Poseidon à Calauris (Étolie). C'est là, personne ne l'ignore, que mourut Démosthènes, et ce souvenir suffit à donner aux recherches de M. Woodhouse, un vil intérêt⁵. Quant aux fouilles de l'Héraion d'Argos, la dernière campagne ne semble pas avoir été aussi fructueuse que la précédente dont nous avons rendu compte l'année dernière. L'*Éphéméris archaïologique* d'Athènes (combien il est fâcheux que cette belle et importante publication subisse de si longs retards) parle seulement en termes vagues de constructions situées dans le téménos, dont la suite des fouilles précises, la destination, de fragments des métopes du temple, c'est-à-dire un torse d'Amazone et deux têtes, de débris archaïques tels que

1) Athen. Mittheil., 1893, p. 214, 3; Bull. de Corresp. hellén., 1893, p. 220; Epigr. alexand., 1893, p. 104.

2) Ibid., p. 213, f; Bull. de Corresp. hellén., 1893, p. 197.

3. Bull. de Corresp. hellén., 1893, p. 198; Berliner philol. Wochenschrift, 1893, p. 194; Journal of hellen. Studies, 1892-93, p. 143; Sal. Reinach, Chron. d'Orient, 1893, p. 257.

4) Athen. Mittheilungen, 1893, p. 215, 4; Journ. of hellen. Studies, 1892-93, p. 147; Epigr. alexand., 1893, p. 105; Sal. Reinach, Chron. d'Orient, 1893, p. 266.

5) Journal of hellen. Studies, 1892-93, p. 150.

travaux de vases, figurines d'argile cuite, objets divers en bronze et en verre, scarabées, etc.

Le même journal signale, en divers lieux de la Grèce, la découverte de quelques monuments figurés, dont le plus important pour nous est une stèle votive ornée sur ses deux faces de bas-reliefs¹. La forme de la stèle est celle d'un rectangle surmonté d'un fronton flanqué d'acrotères. D'un côté on voit un char à quatre chevaux qui dirige un jeune homme vêtu de la chlamyde; d'une main il tient les rênes (non acrotyliens, mais pointes), de l'autre il entoure le corps d'une jeune femme qui semble lui résister. Devant les chevaux, court un autre jeune homme qui se retourne pour voir ce qui se passe derrière lui. Une inscription donne au jeune homme du char le nom d'Echolos, à la jeune fille celui de Juslé (Basilé?), au courtour celui d'Hermès. Il s'agirait donc du rapt d'une jeune fille accompli avec la connivence d'Hermès. Sur l'autre face sont sculptées trois femmes debout, portant la tunique talaire et l'himation; ce sont des Nymphes, que suit un homme barbu, portant une corne d'abondance; c'est la représentation ordinaire d'Achéloüs, compagnon des Nymphes. Une inscription ne laisse aucun doute sur l'identité des personnages; elle porte ces mots : « A Hermès et aux Nymphes... en loi a consacré. » Ce monument, d'excellente facture — on retrouve dans le style l'influence directe du Parthénon —, a été découvert près de Phalère, au lieu appelé *Margine*. Il y avait là certainement un Nymphéion, comme en témoignent les restes d'une fontaine et quelques débris d'ailleurs sans importance.

M. O. Kern² publie un monument figuré trouvé à Eleusis en 1888; c'est une offrande d'Euméides à Déméter, sous forme d'un petit bas-relief polychrome où est représentée la tête de Dé-

1) *Revue égyptologique*, 1893, p. 105; *Bull. de Corresp. hellén.*, 1903, p. 106; *Journ. of Hellen. Studies*, 1902-3, p. 135; *Athen. Mitth.*, 1903, p. 214, 2; *Sol. Reinach, Chron. d'Oréant*, 1905, p. 335.

2) *Revue égyptologique*, p. 100; *Athen. Mitth.*, 1893, p. 712; *Sol. Reinach, Chron. d'Oréant*, 1903, p. 340.

3) *Revue égyptologique*, 1903, p. 113, pl. I; *Sol. Reinach, Chron. d'Oréant*, 1903, p. 347.

monter, à l'expression douloureuse, et au-dessous d'elle un nez avec deux yeux. Déméter est invoquée ici comme divinité génératrice, *ἔγχε φέρουσα*, dit l'hymne homérique. Ce caractère de la déesse est bien connu; mais la représentation de Déméter, telle qu'elle paraît sur le bas-relief, est plus obscure. Faut-il reconnaître, avec l'éditeur, Déméter-Séléné? Cela est fort probable, car la tête est entourée de rayons, et l'intérêt du fait est grand, car il faut désormais admettre que Déméter-Séléné, à un moment donné, sans doute à partir du III^e siècle, est un culte réel à Éléusis, tandis qu'on a cru jusqu'à présent que le mélange des deux divinités était une pure création de l'orphisme.

Nous ne pouvons pas omettre, dans cette revue des monuments figurés intéressant la religion, les deux vases peints qu'a étudiés cette année M. P. Walters¹. L'un provient d'un tombeau découvert en 1888 dans un faubourg de Trobes, et récemment acheté par la Société archéologique d'Athènes. C'est un vase archaïque, décoré de figures en relief. Sur la panse tournent deux zones superposées de corbe et de biches passants; sur le col est un tableau plus rare: une femme vêtue d'une longue chemise, coiffée d'un peplis d'où surgent à droite et à gauche des rameaux; ses cheveux tombent de chaque côté sur ses épaules. Elle jure les mains vers le ciel, les paumes en avant. Autour d'elle, de chaque côté, on voit deux figures plus petites, vêtues de même, debout, et faisant un geste vague, que l'on peut diversement interpréter. Peut-être serrent-elles les genoux du personnage principal. De part et d'autre de ce groupe, se dressent deux lions, dans l'attitude des lions de la porte de Mycènes. Le vase était très grand (1^m.20 de hauteur) et tout porte à croire qu'il fut fabriqué, comme les vases du Dipylon, pour décorer un tombeau.

Le tableau que nous venons de décrire est fort embarrassant. M. P. Walters reconnaît dans le personnage principal une Artémis, du type dit Persique, et cette interprétation ne semble pas douteuse. Mais que signifie le groupement de la déesse avec les

1) *Ellen. Legn.*, 1893, n. 213, pl. 8-12 (Tombeau d'Amphipolis); *Del. Hermon.*, *Chron. d'Orient*, 1892, p. 249 (avec un croquis du premier vase).

deux figures plus petites? Notre auteur propose une interprétation très ingénieuse : Artémis serait représentée en train d'accoucher, et aidée dans son travail par deux de ces divinités, nombreuses en Grèce, analogues aux *Di Neri* des Romains. M. Wolters fait preuve dans sa description, de beaucoup de finesse et d'érudition, mais nous avons peur qu'il ne soit trop subtil, et qu'il ne faille voir simplement dans les deux petits personnages des adorants d'Artémis; s'ils semblent embrasser les genoux de la déesse, c'est que la place manquait au modelleur pour les séparer d'elle, et le groupe, si groupe il y a, n'est pas tout à fait intentionnel.

De même, le second vase, une grande amphore trouvée aussi près de Thèbes, et appartenant aussi à la Société archéologique, porte une représentation au trait que M. Wolters nous semble interpréter avec trop d'effort. Il s'agit d'une femme debout, vêtue d'une grande robe serrée à la taille, qui étend ses bras, à droite et à gauche, vers deux lions qui lèvent une patte vers elle. Le dessin est du style géométrique le plus naïf et le plus curieux. Sur le devant de la robe est dessiné un poisson; au-dessus du bras de la femme sont deux oiseaux; au-dessous, dans le champ, une tête de bœuf et une cuisse d'animal. Ici encore nous reconnaissons volontiers Artémis reine des animaux, *potnia theton*, et si l'on veut Artémis Dictynna, ou bien encore Eurynome, dont le corps se terminait en poisson. Mais nous suivons malaisément M. Wolters lorsqu'il part de la présence de la tête de bœuf et de la jambe dessinées auprès de cette Artémis, pour établir qu'il était dans le caractère essentiel et fondamental de la déesse, non seulement de tuer les animaux, mais de découper leurs membres, et que l'étymologie du nom d'Artémis est *ἀρτεμν* : couper, dépecer, étymologie proposée par Robert. Nous estimons plus simplement que si le décorateur a dessiné la tête et une patte, c'est qu'il n'avait pas la place de dessiner un animal entier. Or bien ces fragments sont les membres des victimes dépecées, offertes à la déesse par les dévots. Quoi qu'il en soit, les deux représentations d'Artémis sont neuves et très instructives. C'est une bonne fortune que M. Wolters ait bien voulu nous

les montrer et nous signaler les problèmes qu'elles soulèvent.

Nous recueillons enfin dans la même revue, parmi la plus riche moisson, deux textes épigraphiques de premier ordre. Le premier provient du village de Poïstica, en Eubée¹; il est gravé sur un fragment de marbre; la forme des lettres indique le second siècle de notre ère. En voici la traduction :

« Ami des sœurs qui me voyent enterré, je repose ici, Amphicléa, possesseur de ce champ aimé. Je suis d'une race illustre, et je n'ai pas négligé les muses. Devrière ma tête pend une chevelure luxuriante², vierge du ciseau, car la mort m'a ravi avant l'heure, en pleine jeunesse.

« Aux gens du pays je déclare ceci :

« Maudit qui n'épargnera pas ce tombeau, et l'image ici dressée; mais qui la violera, déplacera ses bornes, le souillera, le détériorera, le brisera, tout ou partie, le renversera sur le sol, le disposera, le fera disparaître; celui-là, que le dieu le frappe de pauvreté, de faiblesse, de soif, d'arthritis, de peste, de paralysie, de cécité, de folie; qu'on lui vole ses biens, qu'il ne puisse plus marcher sur terre, ni voguer sur mer, ni avoir d'enfants; que son bien ne s'accroisse plus, qu'il ne jouisse plus de ses récoltes, ni de sa maison, ni de la lumière; qu'il n'use de rien, ne possède rien; qu'il soit sans cesse sous l'œil des Érinées.

« Mais si quelqu'un prend soin du monument, le préserve, le protège, qu'il soit heureux, honoré de tout le peuple, que sa maison soit pleine d'enfants et de richesses sans nombre, qu'il soit sous la garde de Charis et d'Hygie. »

Ces imprécations contre les violateurs de sépultures, ces souhaits de bonheur pour ceux qui les respectent, sont fréquents, et ceux-ci n'auraient d'originalité que dans leur vivacité et leur longueur, si l'éditeur, M. Adalphi Wilhelm, n'avait remarqué qu'une partie des invectives est empruntée au *Deutéronome*, textuellement. Ce fait est curieux, joint à l'invocation aux Érinées, à Charis et à Hygie.

¹ *Epigr. egyptiacae*, 1891, p. 173, n° 71.

² Cette épigraphe nous donne que la tête de la statue féminine (elle est brisée) était le portrait d'Amphicléa, et que ses cheveux étaient longs et luxuriants.

La seconde inscription, publiée par M. Mylonas, est un décret d'Érane, trouvé en 1890 dans les fouilles de la porte Dipyle¹. Il est rédigé en l'honneur de Diodore, fils de Socrate, du démos d'Aphidna; il émane de la Société des Soteiriastes; et a été voté sous l'archontat de Théopithès; M. Mylonas eut pouvoir fixer la date de ce magistrat inconnu jusqu'ici; ce serait entre les années 29 et 32 avant Jésus-Christ. Mais ce qui nous intéresse ici, plus encore que les services rendus à ses concitoyens par Diodore, c'est de savoir quelle était cette *Soteira* qu'adoraient les Soteiriastes, dont Diodore fut prêtre, et qui avait au téménos à Athènes. Jamais, croyons-nous, il n'en avait encore été fait mention. Il est certain que *Soteira* est une ici par abréviation d'Artémis Soteira; du reste un ex-voto trouvé à côté de l'inscription porte cette dédicace : « A Artémis Soteira Maron, fils de Maron. » Cette coïncidence semble prouver qu'il faut chercher la téménos quelque part aux environs de la porte Dipyle. Rien ne nous permet de dire, par malheur, quelle divinité étrangère se dissimulait sous le nom grec.

L'année 1892, on le voit, peut compter parmi les plus fécondes en travaux d'archéologie religieuse; notre bulletin s'est heureusement allongé plus que n'avaient pu faire les précédents. Néanmoins, nous ne résistons pas au désir de finir, comme nous avons commencé, par une digression qu'on nous pardonnera sans doute, car il s'agit de fouilles qui, au plus haut point, ont toujours soulevé la curiosité passionnée du public comme des érudits. Une étonnante nouvelle nous est arrivée d'Hisarlik; Troie n'est plus dans la Troie de Schliemann : M. Doerpfeld nous l'affirme, preuves en main.

Chargé par la veuve de l'illustre archéologue de continuer les recherches de son mari, M. Doerpfeld a repris les travaux sur la colline d'Hisarlik, du 1^{er} mai au 11 juillet, en compagnie de MM. Brückner, Weigel et Wilberg, et les résultats ont changé de fond en comble l'état de la question troyenne².

1) *Epigraphica*, 1891, p. 49; *Sal. Hainisch, Chron. d'Orient*, 1891, p. 245.

2) *Atten. Mittheil.*, 1892, p. 199; *Recherches pallas. Wissenschaftl.*, 1893, p. 129.

Schliemann avait reconnu en tout d'abord sept, puis neuf valles superposées : des trois qui portaient les numéros 6, 7 et 8, presque rien n'avait été déblayé. On avait seulement recueilli dans la sixième quelques débris de vases de style mycénien, et des traces de deux édifices rappelant les constructions de Tirynthe et de Mycènes. Cela ne suffisait pas pour permettre d'affirmer que là, précisément, devaient se trouver les ruines de la Troie d'Homère, et l'on restait convaincu qu'il fallait les chercher dans les ruines des couches plus profondes, malgré la civilisation très rudimentaire et fort peu homérique qui s'y révélait.

Mais M. Dörpfeld a eu la main plus heureuse que Schliemann. Dans cette sixième couche il a retrouvé « les restes de sept grands édifices publics, disposés suivant le plan des vieux temples et des palais de Tirynthe et de Mycènes, mais encore supérieurs par leurs proportions et le soin de leur construction. Le plus remarquable des monuments découverts est un bâtiment situé presque au milieu de l'Acropole, qui comprend une salle de neuf mètres de large et de onze mètres et demi de long, et un vestibule adjacent, au nord-ouest. Dans l'axe de la salle est conservée une base de colonne en pierre, dont la forme et la place prouvent que la salle était partagée en deux nefs par trois piliers de bois. La construction a donc une grande ressemblance avec la temple de Néandria fouillé par M. Koldewey. Avons-nous affaire ici à un temple? la question ne peut se décider encore. » M. Dörpfeld a relevé aussi, les restes d'un mur d'enceinte flanqué de tours, et il a recueilli beaucoup de fragments de vases de style mycénien. Ainsi ne peut-on plus hésiter à reconnaître dans les ruines de cette sixième couche les restes d'une forteresse contemporaine de celle de Mycènes, c'est-à-dire la Pergame homérique. Les dimensions en sont à peu près celles de l'Acropole de Tirynthe.

Les résultats si nouveaux, et l'on peut dire si inattendus de ces fouilles, se résument très bien dans le tableau suivant qui indique la superposition des neuf couches, et l'âge probable ou certain de chacune d'elles :

I. Couches prémycéniques ou préhistoriques. 1

- a) Établissement très primitif = couche n° 1.
- b) Grande forteresse avec maison, enceinte fortifiée, tours et portes = couche n° 2.
- c) Trois établissements peu importants, élevés l'un après l'autre sur les ruines brûlées de la 2^e couche = couches 3, 4, 5.
- II. Couche mycénienne, ou Pergame d'Homère = couche n° 6.
- III. Couches postmycéniennes,
 - a) Maisons archaïques = couche n° 7.
 - b) Maisons gréco-helléniques = couche n° 8.
 - c) Grands édifices romains = couche n° 9.

M. Darpfeld termine très noblement et très modestement l'exposé sommaire de ses travaux en exprimant le regret que Schliemann n'en ait pas eu l'honneur. Mais Schliemann a assez de gloire et nous nous amusons que M. Darpfeld y soit associé. Beaucoup de pages d'« Ilios » sont désormais sans valeur, mais la découverte de Troie n'est pas moins due à Schliemann, et c'est son nom qui restera attaché à cette œuvre illustre d'audace et d'inspiration, et de volonté persévérante.

PIERRE PARIS.

LE PARLEMENT DES RELIGIONS

A CHICAGO

(Suite et fin¹.)

B) *Judaïsme*. — Le Judaïsme a été très largement représenté au Parlement des Religions de Chicago : une dizaine de rabbins, dont trois sont professeurs d'Université et deux femmes de loi. Il était facile de distinguer dans leurs discours deux tendances : la tendance orthodoxe et la tendance moderne ; mais je n'ai pas trouvé trace de ce qu'on appelle chez nous le juif libre-penseur et indifférent. Tous les orateurs ont pris pour point de départ la Bible et la loi de Moïse ; les uns en l'interprétant au plus près de la lettre et du rite, les autres, et c'était le plus grand nombre, l'expliquant dans l'esprit des prophètes et se rapprochant de saint Paul et de saint Jean.

Le rabbin Isaac Wise, professeur à Cincinnati, dans son mémoire sur la *Théologie du Judaïsme*, a commencé par réfuter ces deux accusations : 1^{re} que le Judaïsme n'est qu'un code de lois, une morale plus ou moins légale ; et 2^{de} que, le monde ayant besoin de moins de théologie et de plus de religion, il doit tendre à devenir une religion toute d'action, sans dogmes et sans miracles. Le rabbin Wise n'a pas eu de peine à démontrer que la religion d'Israël repose sur une base dogmatique et que ces dogmes, révélés par Dieu, lui sont communs avec les autres grandes religions de la terre. Il les a ramenés à quatre : I. Il y a, sous forme d'un ou de plusieurs modes d'existence, un Être suprême vivant, plus puissant et plus parfait que tous les autres. II. Il y a, dans la nature de cet Être suprême et dans celle de l'homme la faculté et le désir d'une sympathie mutuelle, d'une

1) Voir la Revue de septembre-octobre, p. 157.

communication réciproque (révélation, culte). III. Le bien et le juste, le vrai et le beau sont désirables; leurs contraires sont détestables et répugnent à l'Être suprême comme à l'homme (conscience morale, éthique). IV. Il existe pour l'homme un état de béatitude ou de souffrance, au delà de cette vie terrestre (immortalité, sanction, rétribution). Ce qui caractérise particulièrement le Judaïsme, ce sont les idées de transcendance et de révélation successive, d'alliance et d'élection d'Israël, d'expiation et de culte, de sacrifice, de liberté et de perfectionisme de la race humaine.

Après que le rabbin Wise eut bien établi les caractères spécifiques et généraux du Judaïsme, M. le rabbin Gotthel (de New-York) nous présenta une belle étude sur la *Grandeur morale et politique de Moïse*, où il s'est attaché à distinguer les différentes phases de sa vie; et M. le rabbin Pereira Mendes (de la synagogue hispano-portugaise de New-York City), nous a lu un mémoire sur le *Judaïsme orthodoxe ou historique, son attitude dans le passé et son avenir*. Après avoir rappelé que Moïse avait révélé à Israël l'idée d'un dieu unique, père de son peuple élu, et doté le monde du plus ancien code de morale universelle. Il a montré les prophètes prêchant, les premiers, ces grandes idées de paix, de fraternité et de bonheur universel, qui sont encore aujourd'hui le but suprême des aspirations de l'humanité.

Mais comment les guides d'Israël ont-ils joué leur rôle? à l'aide de quels principes ont-ils rempli leur mission? A l'aide de deux principes: 1° un principe de séparation: Abraham, Moïse, Esdras, les Makkabés ont préféré la séparation et l'exode à une fusion, à une transaction quelconque avec les païens qui les environnaient; 2° un principe de protestation: protestation, non de la force brutale, mais de la raison-éloquente contre les erreurs, les abus religieux, sociaux ou politiques. Les vrais ternésites doivent donc continuer à se séparer, plutôt que de céder au courant d'un monde corrompu et frivole, et à protester, au nom du Dieu de paix, contre les armées permanentes, la guerre, l'intolérance et la démolition de la société.

MM. les rabbins Alexandre Kohut (de New-York), Kohler (de

New-York) et Lyon (de New-Cambridge) qui ont parlé ensuite, n'ont guère fait qu'exécuter des variations sur le thème donné par leurs collègues Gottlieb et Persira Mendez. Les deux premiers, en traitant cette question : *Qu'est-ce que l'humanité doit aux saintes Écritures des Hébreux et aux Religions fondées sur elles?* ont répondu : C'est la Bible qui a légué au monde ces grandes choses : le monothéisme, une loi morale immuable, les idées de justice, fondement du bonheur et de fraternité entre les diverses races. Le rabbin Kohler s'est rencontré avec le cardinal Gibbons, en citant la parabole du « Bon Samaritain » comme la plus belle leçon de tolérance religieuse et internationale qui ait été donnée.

M. le rabbin Hirsch, professeur à l'Université de Chicago, a salué, dans cette doctrine de la fraternité humaine, le principe fécond pour l'avenir qui, en abaissant peu à peu les barrières élevées par la haine « racine de secte », frayera la voie à l'arbitrage international, à la paix et à la religion universelles. — Mais le plus étonnant de tous ces rabbins a été M. Lyon, professeur à l'Université de Harvard (N.-Cambridge). Il avait à traiter ce difficile sujet : *Contribution du Judaïsme à la Civilisation*, sujet déjà traité de main de maître par M. Renan, dans cette mémorable leçon d'ouverture au Collège de France, qui lui valut sa destitution. M. le professeur Lyon n'a pas été trop inférieur à son brillant modèle; il a su être original et plus positif. Après avoir rendu hommage à l'esprit de tolérance qui règne à l'Université de Harvard (dont la devise est *Christi et Ecclesie* et qui ouvre largement ses chaires et ses salles de cours à tous, sans exiger un certificat de race ou de religion), M. Lyon a salué les États-Unis, comme la « Terre promise » qui a vraiment réalisé le rêve des prophètes d'Israël. Les Juifs, en effet, y ont trouvé un *home*, où ils peuvent se reposer de leurs tribulations et de leurs longs exodes, « à l'ombre de la vigne et du figuier »; la prospérité, car la terre d'Amérique offre au génie industriel et commerçant de leur race des ressources inépuisables; et enfin, des sentiments de fraternité, de tolérance et de bonne volonté. Entrant alors au cœur de son sujet, le professeur de Harvard a dit que le monde

doit au peuple d'Israël, non pas seulement la Bible, les Écritures de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, mais encore des types incomparables de beauté morale et patriotique, les caractères des prophètes qui s'appellent : Moïse, Jérémie, Paul de Tarse et au premier rang, Jésus de Nazareth, ici, je dois citer textuellement.

« Jésus, a dit M. le rabbin Lyon, lui aussi était Juif. Seulement son nom a été tellement identifié à l'histoire du monde, qu'on a fini par oublier ce fait. On s'est dit qu'une personne aussi souveraine est trop universelle pour être limitée par les frontières d'une nationalité. Nous négligeons peut-être de tenir compte de sa naissance dans une famille juive et de son éducation galiléenne..... Loin de moi la tentative d'apprécier l'influence de son caractère sur le progrès de l'humanité. Pour accomplir cette tâche, il ne faudrait pas moins de la science universelle. Il me suffit, pour mon sujet, de rappeler la nationalité de Celui qu'une partie considérable du monde s'accorde à regarder comme ayant été le plus grand et le meilleur de la race humaine. Je n'ai garde d'oublier qu'un grand nombre de Juifs n'ont pas encore admis la grandeur de Jésus; mais cette attitude s'explique parfaitement par l'effet que produisent sur eux certains enseignements théologiques concernant sa personne, et par les persécutions que beaucoup de Juifs ont endurées et endurent encore de la part de ceux qui portent le nom du Christ. — Quoiqu'il en soit, il y a dans ce nom et dans cette personnalité de Jésus, bien comprises, une telle source de bénédictions et d'élevations morales, que je ne puis concevoir la raison qui empêche les Juifs de reconnaître Jésus pour le plus grand et le plus aimé de tous leurs plus illustres docteurs. » Les applaudissements de l'auditoire ont accueilli ce noble témoignage rendu à Jésus par un Israélite, de la race des Nathanaël et des Gamaliel¹.

1) Il vaudrait la peine de signaler deux sermons, prononcés par des dames Israélites : le premier par Miss H. Scott, sur ce que le Judaïsme a fait pour la femme; et le deuxième, par Miss J. Luzzatto, sur le même sujet et l'avenir du Judaïsme. Cette dernière, à propos des vexations du parti anti-sémitique, a salué les Israélites à la correction des vices et abus qu'on leur reproche avec justice, et à la poursuite de l'idéal biblique.

Après de tels hommages, rendus par des juifs à la royauté morale de Jésus et à la vertu bienfaisante de son Évangile, les représentants du Christianisme ne pouvaient demeurer en reste de courtoisie et de tolérance. C'est la tâche dont se sont acquittés des prélats de l'Église grecque et de l'Église latine.

M^r Latas, archevêque de Zante, a été fort applaudi, lorsqu'il a démenti publiquement, au nom de l'Église grecque-orthodoxe, la légende, si répandue en Orient et même dans certaines contrées de l'Europe, où elle a souvent provoqué des émeutes sanglantes, légende d'après laquelle les juifs sacrifieraient un enfant chrétien, en guise d'agneau, pour leur fête pascalle : « Je demande au Congrès, s'est écrié le généreux prélat, d'affirmer noire conviction, que le Judaïsme défend toute espèce de meurtre; qu'aucune des autorités, aucun des livres saints d'Israël n'autorise l'effusion de sang humain dans les rites. La propagation d'une telle calomnie contre les adeptes d'une religion monothéiste, est une manœuvre non-chrétienne. »

De son côté, l'archevêque de Saint-Paul, M^r Ireland, n'a pas été moins juste envers les juifs, dans sa belle étude sur les *Rapports de l'Église catholique avec la Bible*. Il a rappelé que le Nouveau Testament n'était que l'épanouissement de la loi de Moïse et des écrits des Prophètes; que l'Église catholique n'avait jamais entendu proscrire l'usage des saintes Écritures pour le culte et pour l'édification des fidèles; mais seulement les abus d'interprétation auxquels elle avait donné lieu, de la part de certaines sectes hérétiques. Joignant l'exemple au précepte, il s'était rendu, quelque temps avant, sur l'estrade du Congrès Israélite, à Chicago, et y avait témoigné publiquement sa sympathie pour Israël.

C) CHRISTIANISME. — Nous arrivons aux travaux présentés par des organes des diverses Églises chrétiennes, qui étaient au nombre de cent-vingt environ, dont une vingtaine de dames.

1° *Église grecque-orthodoxe d'Orient*. — L'Église grecque-orthodoxe n'a eu, au Congrès de Chicago, que trois représentants; mais l'archevêque d'Athènes, primat de l'Église hellénique, avait adressé au président J. H. Barrows une lettre officielle, pour l'informer des vœux qu'il formait pour le succès de son en-

teintise. M^r Dionysius Labas a représenté dignement cette brèche béante de l'Église chrétienne, en lisant un mémoire sur l'Église grecque-orthodoxe. Il a rappelé que c'était en Grèce, dans l'Asie grecque et dans les églises fondées par saint Paul, qu'était né le christianisme apostolique, par suite de la synthèse du Juéo-Christianisme et de la philosophie grecque. Nous avons déjà parlé de l'archimandrite Christophe Jilbarra et de sa thèse, contestable, sur la conciliation possible entre l'Ancien Testament, le Koran et l'Évangile. L'Église russe n'avait pas de délégué officiel et ecclésiastique; néanmoins, elle a été brillamment représentée par un laïque, le prince Serge Volkonsky, chef de la faction russe à l'Exposition.

Dans un mémoire intitulé : *Du rôle social du sentiment religieux*, le prince Volkonsky a fait remarquer que les maux, dont on rend responsables les diverses religions, doivent être attribués, non pas au sentiment religieux en lui-même, mais soit aux passions cléricales, soit à l'usage que les politiques ont fait (copié) de la religion, comme d'un instrument de domination. « La religion, a-t-il dit, est encore le fondement le plus solide des mœurs et le meilleur moyen d'unir les hommes et de les rendre heureux. » Rappelant une belle image, employée par E. Gautelet : « que le Christianisme a plusieurs couleurs comme l'arc-en-ciel », il a ajouté : « Nous ne prétendons pas être plus larges que la chrétienté; mais si elle est large, c'est parce que chaque nuance de l'arc-en-ciel chrétien nous apprend que l'humanité, comme la lumière du soleil, est formée par la combinaison de plusieurs couleurs. Et — passez-moi cette plaisanterie en un sujet si grave — vous autres, Américains, n'avez-vous pas démontré qu'une nation aussi peut se former par la combinaison de plusieurs couleurs? »

2^e *Église apostolique d'Arménie*. — De la Russie à l'Arménie il n'y a qu'un pas; car, depuis que l'Arménie a perdu sa nationalité, c'est l'empereur de Russie qui a hérité, des anciens rois du pays, le droit de confirmer le patriarche, dit *Catholikos*, qui siège au couvent d'Echmiadzin. L'Arménie avait deux délégués au Congrès de Chicago.

Le professeur Minas Tcheraz, qui, depuis qu'il a été humilié de Turquie et qui en tête a été mis à prix par le Sultan, vit à Londres, nous a lu un intéressant mémoire sur l'Eglise de son pays. Il a rappelé qu'elle avait eu sa part, au travers d'une série de persécutions, d'abord de la part des mages, puis du côté des Musulmans, et qu'elle pouvait se glorifier d'un long martyrologe. « L'Eglise arménienne est complètement antonienne et vit des offrandes des fidèles. Elle est gouvernée par des évêques collatéraux, par des prêtres et des diacres mariés. Elle admet sept sacrements, n'administre l'extrême-onction qu'aux ecclésiastiques, ne reconnaît ni sacrifice expiatoire, ni indulgences, et célèbre l'eucharistie avec du pain sans levain. Elle croit que le Saint-Esprit procède du Père seul. Son catéchisme Othman Chatschoumyan, dans son étude sur l'Esprit et la mission de l'Eglise apostolique d'Arménie, en a mis en relief le caractère national et démocratique : « Tandis qu'ailleurs l'Eglise n'est qu'un des éléments de la vie nationale, chez nous, église et patrie, sont presque synonymes et ne font qu'un. » Il a insisté sur l'esprit de tolérance qui anime les Arméniens et a cité, à l'appui, ces belles paroles que le catholique Macar I^{er} lui adressa à lui-même : « Mon fils, n'appelle aucune Eglise hétérodoxe; toutes les Eglises sont égales et chacun est sauvé par sa propre foi. »

Travaux des dames au Congrès des Religions. — Avant de nous engager dans l'analyse des mémoires composés par les ministres des cultes catholique et protestant, nous croyons devoir faire une place à part aux travaux faits par des femmes chrétiennes. Nous en avons déjà signalé deux, à propos de l'Hindouisme et de la religion des Peaux-Rouges; mais il y en a un dix-huit autres. Vingt, sur un total de cent-vingt mémoires, relatifs au Christianisme, cela fait une proportion de 16 pour 100, qui fait le plus grand honneur aux dames. On peut les classer en deux catégories : les dames ecclésiastiques et les laïques. Il n'y a pas eu moins de sept dames pasteurs, qui ont pris part au Congrès des Religions. En tête, il faut nommer M^{lle} Augusta Chapin, la première Américaine qui ait mérité le grade de docteur en théologie et qui était présidente du Comité auxiliaire de dames. C'est à

elle qu'est échu l'honneur, à la séance d'ouverture, de souhaiter la bienvenue aux dames étrangères, venues pour assister au Parlement des Religions. Après s'être félicitée des progrès de l'opinion publique aux États-Unis, qui ont levé la plupart des obstacles qui fermaient aux femmes l'accès de plusieurs professions où elles peuvent rendre des services, elle rappelle que c'était une Reine et une femme chrétienne, Isabella de Castille qui, par son appui royal, décida du sort de l'entreprise de Christophe Colomb. « En cela, dit M^{me} Chapin la grande reine eut la vision prophétique, non seulement d'un nouveau monde à ajouter à son royaume, mais d'une ère nouvelle de développement intellectuel et moral à ouvrir aux femmes. »

Signalons encore les études de l'éloquente Rév. Mary Livermore, sur la *Réunion religieuse du Christianisme*; de la Rév. Ida Hultin, sur l'*Unité essentielle des idées morales chez tous les hommes*; et de la Rév. Anna Spencer, sur la *Religion et les classes errantes et criminelles*.

Mais, les travaux présentés par les dames laïques n'ont présenté, ni moins de variété, ni moins d'originalité. Sauf M^{me} Fanny Williams, femme de couleur, qui a étudié la question spéciale : de la *Mission religieuse de la Race africaine*; M^{me} J. W. Howe de Boston et Ormiston Chant (de Londres) qui ont traité des questions de philosophie religieuse, toutes ces dames se sont appliquées à élucider les problèmes de morale pratique et de charité sociale. C'est ainsi que lady H. Somerset (de Reigate, Angleterre) et M^{me} de Broon (Paris), ont traité la question du paupérisme et des vices qu'il engendre, et les moyens de combattre, entre autres, l'alcoolisme et la prostitution. M^{me} Lydia Dickinson, dans une remarquable mémoire, a exposé la base divine de la coopération des hommes avec les femmes, sur toutes les questions morales, intellectuelles et sociales. — Nous parlerons plus tard des études de M^{me} E. Sunderland et de M^{me} Merwin M. Snell, parce qu'elles touchent à la science comparée des religions.

1^o *Catholicisme*. — Si nous passons aux organes du Catholicisme, nous devons mettre en relief leur officielle présence au Congrès des religions; en effet, vu la forte discipline qui régné

dans l'Église romaine il est impossible qu'un cardinal ait ouvert la première séance et diant l'Oraison dominicale en anglais; que quatre archevêques, deux évêques, une douzaine de prêtres ou de religieux aient parlé publiquement sans l'autorisation du Pape. Ce qui relève encore la largeur dont Léon XIII a fait preuve en ce cas, c'est le refus dédaigneux de l'archevêque anglican de Cantorbéry. Et, ce n'est pas seulement par le nombre et par l'assentiment du Saint-Père, que les catholiques ont brillé à Chicago, mais aussi par la valeur des mémoires et le libéralisme des déclarations. Ainsi, sur la question de l'existence de Dieu et de l'essence de la religion, nous avons entendu les travaux remarquables de deux Pères Paulistes de New-York: il semble en vérité, que le grand apôtre théologien, sous l'invocation duquel est placé leur ordre, les ait bien inspirés. Le premier, le Rév. Aug. Hewitt, s'est efforcé de prouver *l'Existence de Dieu, sans l'aide de la révélation biblique*, c'est-à-dire à l'aide des arguments ontologiques et cosmologiques. Ensuite, il a montré que la dogmatique de saint Thomas d'Aquin reposait, en dernière analyse, sur la thémétique de Platon et d'Aristote, développée par Plotin et par le pseudo-Denys l'Aréopagite. Le second a soutenu que la religion, sous sa forme la plus haute, qui est le Christianisme, consistait dans l'élévation de l'homme à une vie surnaturelle, qui lui permette de s'unir à Dieu. « Le schisme du xvi^e siècle, a-t-il dit, a exagéré la souveraineté de Dieu; il fait mettre en relief l'amour tendre du Père céleste, car la charité est supérieure à la foi et même à l'obéissance. »

Chez les autres orateurs catholiques, on pouvait discerner les deux tendances, qu'on retrouve dans toute société librement organisée: la tendance conservatrice et la tendance progressive. La première, par la force des choses, était faiblement représentée au Parlement; M^r Kerrigane, archevêque de New-York, brillait par son absence et nous ne pouvons guère citer que trois noms, de cette couleur: le docteur Martin Wade, professeur à l'Université d'Iowa, a combattu le divorce, au moyen de citations d'auteurs protestants; M^r Seton, évêque de Newark, a soutenu, d'après le décret du concile de Trente, que la Bible ne

contenait pas la totalité des vérités révélées, et que, partant, il n'était pas nécessaire pour tout chrétien de la lire et de la comprendre. C'est à l'Église d'en diriger l'étude et d'en fixer l'interprétation, souvent difficile. Enfin, un certain Frère Azarias (de la Doctrine chrétienne), à propos d'un travail sur la nécessité de maintenir les écoles catholiques primaires, a lancé contre Ernest Renan un vrai réquisitoire, dans lequel certaines vérités se mêlaient beaucoup de calomnies.

Mais le courant libéral l'emportait de beaucoup; il avait pour organes : le cardinal Gibbons, archevêque de Baltimore; M^r Feeney, archevêque de Chicago, M^r Ireland, archevêque de Saint-Paul; M^r Redwood, archevêque de Nouvelle-Zélande; les docteurs Keane et Gotham, professeurs à l'Université catholique de Washington. Le cardinal Gibbons, dans la première séance, cita, avec à propos le parabole du « Bon Samaritain », comme la plus belle leçon de tolérance qui ait été donnée aux hommes; mais il y eut la peine de reproduire textuellement les libérales déclarations de M^r Redwood et du docteur Keane. Voici les propres paroles de M^r Redwood : « Je ne prétends pas, en tant que catholique, posséder toute la vérité et être en état de résoudre toutes les questions. Je suis apprécier la charité et tout élément de charité qui se trouve en dehors de mon Église. Christ seul a pu dire : « Je suis la vérité ». Partout où il y a une vérité, il y a quelque chose de digne du respect non pas seulement de l'homme, mais de Jésus-Christ, cette incarnation de Dieu... L'homme n'est pas seulement un être moral, il est un être social. Or la condition de son développement, de sa prospérité, c'est qu'il soit libre, libre non seulement en matière politique, mais aussi en matière religieuse. Aussi j'appelle de tous mes vœux le jour, où partout sera extirpée cette idée fautive, qu'on doit opprimer l'homme pour cause de religion. C'est la charité seule qui peut amener les hommes à la lumière. » Ces nobles paroles furent couvertes d'applaudissements. Celles de M^r Keane prononcées en séance dernière (27 septembre) ne sont pas moins significatives, à propos de cette question : *Quel sera le centre final de la Religion?* Le recteur de l'Université catholique de Washington, D^r Keane, a dit : « Ici nous avons obtenu un premier

réussit. Nous avons entendu la voix de toutes les nations, que dis-je? de tous les siècles, témoignant que l'esprit humain ne peut se passer de la cause première et de la cause finale, l'a et l'après de toute philosophie, Dieu! Sans Dieu, cette vie ne vaudrait pas la peine d'être vécue. »

« Mais, à quoi tendent ces différents cultes? vers une plus grande diversité ou vers une plus grande unité? A mes yeux, il y a une tendance marquée à un rapprochement, une concentration sur une seule base : le monothéisme chrétien. Aucun fondement ne peut être posé, autre que celui posé par Dieu, quand il a fondé l'Eglise chrétienne. Du côté humain de cette Eglise il y a place pour toutes les réformes, pour l'élimination de toutes les misères humaines, car le Seigneur n'a fait aucune promesse d'impeccabilité humaine. Mais du côté divin de la religion il ne saurait y avoir ni changement, ni ombre d'une altération. Jésus-Christ est le centre final de toute l'évolution religieuse. Il a déclaré qu'il y aurait un jour un seul troupeau sous un seul berger. »

Le Protestantisme. — En passant de l'Eglise de Rome aux Eglises protestantes issues de la Réforme, on pouvait s'attendre à trouver les différences plus accentuées encore, en vertu d'une plus grande latitude laissée au libre examen et à la variété dans les formes de gouvernement. Par exemple, le Rév. Dr Carroll nous a présenté une curieuse statistique des cent quarante dénominations chrétiennes, qui existent aux Etats-Unis, mentionnant avec soin la valeur respective de leur fortune foncière et mobilière. Sans entrer dans le détail précis, nous donnerons la proportion approximative, suivant laquelle les principales branches du Protestantisme étaient représentées au Congrès :

| | |
|---|-----|
| Episcopaux. | 8 |
| Presbytériens. | 25 |
| Luthériens. | 3 |
| Baptistes. | 17 |
| Méthodistes. | 23 |
| Unitaires. | 9 |
| Quakers, Swedenborgians, Universalistes, etc. | 10 |
| TOTAL. | 108 |

Néanmoins le plus grand nombre des orateurs protestants se sont placés sur un terrain neutre : celui de la morale et de la religion en soi et celui des questions sociales; ou bien, ils ont pris une attitude nettement ironique.

C'est ainsi que MM. Scofield (de Worcester), Landis (de Dayton), et Toy (de l'Université de Harvard), ont traité des rapports et des différences entre la religion d'une part, la philosophie ou la morale de l'autre. M. le Dr W.-T. Harris, commissaire général de l'Éducation publique, a montré l'accord de la théodicée chrétienne avec les doctrines de Platon et d'Aristote. M. le professeur C. P. Toy, entre autres, est arrivé à cette conclusion que la valeur d'une religion doit être mesurée par l'intensité de son action sur les mœurs. MM. Munger et Milton Terry ont montré que la Bible avait été la source, où les plus grands poètes, depuis Dante jusqu'à Victor Hugo, avaient puisé leur inspiration; MM. Howels et Waldo Pratt ont mis en lumière l'influence vivifiante que la musique, le chant surtout, exerce sur le sentiment religieux.

Sur la question sociale, même accord. M. F. G. Peabody, professeur à l'Université de Harvard, dans son travail sur *Christ et la question sociale*, a rappelé que si Jésus avait été individualiste par sa méthode, il avait été socialiste par le but poursuivi, qui était l'amélioration des misères sociales. Il a soutenu qu'il n'y avait pas incompatibilité entre le maniement des affaires et le Christianisme; mais, qu'un vrai chrétien pouvait et devait se servir des moyens que lui offrent le commerce et l'industrie, pour faire avancer le progrès social. M. Small, professeur à Chicago, n'a pas été moins catégorique dans son rapport sur *l'Eglise et les problèmes de la cité*. Il a constaté que les Eglises étaient grandement responsables des abus et misères de la classe ouvrière et dit, qu'au lieu de perdre leur temps à de stériles controverses, elles devraient se concerter pour les œuvres d'assistance et d'éducation, afin d'éviter les doubles emplois et les forces perdues. Enfin, M. Aron M. Powell, un quaker de New-York, a énuméré les *hauteurs de sympathie* qui devraient rapprocher les hommes dans la fraternité. Il a montré, par l'exemple des relations de W. Penn et des « Amis » avec les Peaux-Rouges, que ces liens

de solidarité étaient naturels; même entre hommes de couleur et de culture différentes et il a signalé : la guerre, l'alcoolisme, la prostitution légale, comme les ennemis capitaux du genre humain, qu'il faudrait combattre d'un commun accord.

Les Rév. Th. I. Semmes (de la Louisiane) et Baldwin (de New-York) en traitant la question de l'*Arbitrage international*, ont démontré que les deux bases sur lesquelles on pouvait établir de meilleures relations entre les peuples, étaient la justice et une connaissance réciproque plus approfondie. N'est-ce pas à la même conclusion qu'avaient abouti, de leur côté, les harangues des Japonais Shibata-Renchî et Kinza Ringe Hirai? Parmi les autres orateurs, appartenant à la tendance ironique, nous mentionnerons encore MM. Dana Boardman, pasteur baptiste de Philadelphie, qui nous a présenté la personne du Jésus-Christ comme le véritable unificateur des races humaines; le Rév. W. H. Alger (de New-York) qui a démontré que cette unification religieuse devait être précédée par l'unité scientifique, morale et esthétique; M. G. Bonet-Maury qui a esquissé les *Forces dirigeantes de la pensée religieuse en France*; M. le professeur Philippe Schaef (de New-York) qui a énuméré les services rendus par les dénominations chrétiennes, même les plus petites et les plus calomniées jadis, à la cause du règne de Dieu sur la terre; et en a conclu qu'il y avait lieu, non pas de les fusionner, mais de les confédérer dans une commune ligue contre l'athéisme et le matérialisme pratique.

Mais cet esprit d'harmonie, qui animait la grande majorité des orateurs protestants, n'a pas empêché les deux tendances, orthodoxes et libérales, de se manifester dans un certain nombre de discours.

L'orthodoxie a eu pour organes MM. le comte de Bernstorff (de Berlin) qui a dépeint la *Situation religieuse de l'Allemagne* sous des couleurs assez sombres, et signalé l'école critique d'Albert Ritschl, comme un dissolvant de dogmes chrétiens, plus dangereux que l'ancien rationalisme; le Rév. Joseph Cook (de Boston) qui a mis au premier rang des *Certitudes de la religion*, le péché et la misère morale qui s'ensuit, et l'expiation par le sang du

Christ et la vie immortelle; le R^{ev}. Dennis, secrétaire du Comité des Missions presbytériennes, qui a «*Exposé le Message de la Chrétienté adressé aux autres religions*»; les Révérends G. Poulton et (de Londres); Th. Hieley (de New-York) qui ont soutenu que l'Eglise épiscopale des pays anglo-saxons était la seule héritière légitime du Christianisme apostolique. Mais, de beaucoup le type le plus accusé de cette tendance, a été le Révérend W. C. Wilkinson, professeur d'hébreu à l'Université de Chicago, dans son mémoire sur l'*Attitude du Christianisme à l'égard des autres Religions*. Ce dernier, en effet, se plaçant au même point de vue que le rabbin Pereira Mendes, a prétendu que la Nouvelle Alliance n'était que la suite de l'Ancienne et devait être animée du même esprit intransigeant. «*De même donc, qu'Israël n'a pu remplir sa mission qu'en rompant tout pacte avec les Gentils et leurs dieux, ainsi la chrétienté doit prendre une attitude hostile à l'égard des autres religions. Il n'y a de ménagements à garder qu'avec les personnes. Hors du dogme chrétien, il n'y a point de salut.* » Cette déclaration de guerre, venant après des pourparlers pacifiques, a fait l'effet d'un grondement de tonnerre, dans un ciel sans nuage!

Mais la réplique n'a pas tardé; elle a été donnée au professeur Wilkinson par la bouche d'une femme à cheveux blancs, M^{me} Julia W. Howe. L'auteur du *Cantique des batailles pour la Liberté* a demandé la parole, et, en un quart d'heure, d'une voix douce et sur un ton modeste, elle a démolì la thèse du savant orthodoxe. Ramenant le Christianisme à sa vraie source, le cœur de Jésus, elle a montré que le Christ était venu pour bénir et non pas pour maudire, et qu'il avait versé son sang sur la croix pour la redemption de tous les hommes, sans exception.

Cela nous amène à parler des orateurs libéraux, dont les principaux ont été les R^{ev}. Lyman Abbott (de New-York), Everett Hale (de Boston), Alfred Moncrie (de Londres), Charles Briggs, et le professeur Henry Drummond (Glasgow). Le premier qui a succédé à l'éloquent Ward Beecher, dans un travail intitulé *La Religion Caractère essentiel de l'humanité*, a démontré que la «*religion* n'est pas quelque chose d'étranger, infusé du dehors, mais qu'elle est congénitale dans l'âme humaine ». Toute l'histoire des philoso-

phes et des religieux n'est qu'une longue et persévérante « aspiration vers l'idéal suprême du vrai, du bien, du beau. » On ne peut pas plus interdire à l'homme de poursuivre cet idéal, qu'on ne peut empêcher le poussoin de becqueter la coquille qui l'emprisonne, jusqu'à ce qu'il se soit frayé une issue vers l'air libre et la lumière. » Le docteur Charles Briggs, l'excommunié du Synode presbytérien, avait à traiter ce sujet : *De la vérité des Saintes Écritures*. Après avoir montré que la Bible n'a rien à craindre de la critique sacrée, que la direction du Saint-Esprit s'est appliquée non pas aux questions de sciences naturelles, mais à leur enseignement moral et religieux, il a ajouté :

« Allez consulter les livres saints de toutes les religions; retenez-en tous les éléments de vérité et de vertu qu'il renferment. Eh bien! après votre examen, vous verrez qu'ils ressemblent à des torches, éclairant les ténèbres de la nuit qui enveloppe notre destinée; tandis que les Saintes Écritures du Christianisme sont comme le soleil qui, du haut des cieux, éclaire l'univers entier. » Le Rév. Everett Hale, pasteur unitaire, en exposant le *Rôle des forces spirituelles dans le progrès de l'humanité*, a montré qu'en fond, la République des États-Unis doit son essor magnifique à l'action du principe de foi et de liberté religieuses, apporté en Amérique par les Puritains, les Quakers et les Unitaires.

Enfin, le célèbre auteur des *Lou naturelles dans le monde moral*, M. le professeur H. Drummond, dans son étude sur *Le Christianisme et l'évolution*, a dit que la religion n'avait rien à craindre de ces rapports avec la science. Appliquant la théorie de l'évolution à la genèse du monde, puis à la composition de la Bible et à la doctrine du péché, il a exposé les conceptions nouvelles de la création et de la rédemption auxquelles on aboutit dans cette voie, mais qui ne sont ni moins belles, ni moins édifiantes que les vieilles dogmes. Il a terminé par cette éloquente péroraison :

« Le message suprême que la science adresse à notre époque, c'est que toute la Nature est avec l'homme qui cherche à s'élever. Évolution, développement, progrès ne sont pas seulement des articles sur son programme, c'est son programme même! En effet, toutes choses sont en train de s'élever : l'univers, toutes les pla-

même toutes les étoiles, tous les soleils. L'univers entier est une force ascendante et le tout gravite vers un puissant idéal qu'il pressent. L'aspiration de l'esprit, du cœur humain, n'est qu'une forme de cette évolution de l'univers. La grande découverte que Darwin a faite, ou plutôt mise en relief, est, au fond, la même que celle de Galilée, à savoir que le monde tourne. Le prophète Italien disait : « Il tourne d'Occident en Orient » ; le philosophe anglais a ajouté : « Il se meut de bas en haut ! »

6° Rapports des missions chrétiennes avec les Religions païennes.

— Jusqu'ici, nous n'avons parlé que des travaux concernant les religions prises séparément ou la Religion considérée dans sa nature et dans ses rapports avec les sciences morales et politiques. Mais l'intelligent organisateur du Congrès n'avait en garde d'omettre dans le programme, l'étude comparée des systèmes et des livres sacrés des grandes religions du monde ; et il n'a pas non plus laissé passer l'occasion qui se présentait, de mettre aux prises les représentants authentiques du Paganisme avec les missionnaires autorisés du Christianisme. Cette rencontre n'a pas laissé d'être piquante, animée ; mais le débat, pour être mené avec franchise, n'a jamais cessé d'être courtois.

Nous ne reviendrons pas sur le discours du bouddhiste japonais, Kinza-Ringo-Hirai, qui après avoir flétri éloquemment les agissements des puissances Européennes au Japon, a si malicieusement opposé le vrai Christianisme, celui des Évangiles, au faux Christianisme (séance du 13 septembre). Ces critiques furent reprises, dans la séance du 23 septembre, par le bouddhiste Dharampala (de Ceylan) et le brahmine Narayana-machanya (de Madras). Ils reprochèrent aux missionnaires chrétiens de manquer d'humilité, de désintéressement, de tolérance ; ils se plaignirent qu'on imposât aux catéchumènes, avant de les admettre au baptême, l'obligation de se mêler, et, à l'occasion, de se marier avec des gens d'une autre caste, et surtout de manger de la chair d'un animal et demandèrent si les apôtres Pierre et Paul avaient eu les mêmes exigences ?

Les Révérends Hume, missionnaire aux Indes orientales, et Haworth, missionnaire au Japon, repoussèrent quelques-unes

de ces critiques, mais avouèrent le bien-fondé des autres. Ils dirent que leurs collègues devraient étudier plus à fond les livres sacrés de ces peuples payens, mais si anciennement civilisés, et qu'il fallait reconnaître loyalement les éléments de vérité et de vertu qui s'y trouvent. Enfin le Révérend G. T. Caudlin, missionnaire depuis quinze ans à Tien-Tsin (Chine occidentale), a clos le débat, en déclarant qu'il était urgent d'opérer des réformes radicales dans la méthode d'évangélisation employée, et que la condition *sine qua non* du succès des missions chez ces nations de l'Asie méridionale et orientale, c'était d'établir une entente entre les Sociétés missionnaires des diverses Confessions chrétiennes.

Travaux sur la Science comparée des Religions. — Qu'il y ait un rapport étroit entre l'œuvre des Missions étrangères et la Science comparée des Religions, c'est ce dont aucun penseur sérieux ne doute, excepté peut-être dans certains Instituts missionnaires. C'est ce qu'a fort bien démontré Miss Merwin M. Snell, dans un mémoire intitulé : *Du service pratique que peut rendre la Science des Religions à l'entreprise missionnaire et à la cause de l'Unité religieuse*. Elle a résumé sa pensée dans cette thèse : « Tout Institut missionnaire devrait être un Collège pour l'étude comparée des Religions ». On sait que nous sommes à cent lieues de cet idéal ! M^{me} la Révérende Sunderland, docteur en lettres de l'Université d'Ann-Arbor, a également signalé l'importance de cette étude, pour la connaissance de l'essence même de la religion et du vrai caractère du christianisme, et s'est rangée aux conclusions de Kuonen, dans son livre sur les *Religions nationales et universelles*.

M. P. Tiels, professeur à Leide, et M^{re} de Harlez, professeur à Louvain, ont traité la question de la méthode et des résultats acquis de la Science des Religions; le second au point de vue catholique, le premier au point de vue protestant. Mais, c'est à Miss Snell que nous revenons, pour lui emprunter les sept règles recommandées aux aspirants à l'Unité religieuse :

I. Recueillir et examiner impartialement les données concernant toutes les Religions, sans distinction.

II. Il n'est pas nécessaire de renoncer à son propre *Credo* pour faire un examen impartial.

III. Au cas où il y a contradiction sur certains faits, le témoignage des adhérents du système étudié doit l'emporter sur celui des adversaires.

IV. Les faits doivent être étudiés dans l'ordre chronologique, et il n'est pas légitime de construire une histoire des religions, sur le fondement d'une étude des cultes contemporains, sans tenir compte de l'histoire.

V. Il ne faut pas accepter hâtivement des ressemblances dans la nomenclature divine; dans les croyances ou les rites religieux, comme preuves concluantes de parenté entre divers systèmes.

VI. Des ressemblances dans le détail des cérémonies entre autres, n'indiquent pas nécessairement une parenté ou similitude fondamentale.

VII. Lorsqu'une religion ou l'un de ses éléments constitutifs paraît absurde ou faux, il faut réfléchir que cette apparence peut résulter, soit d'une erreur sur les faits de la cause, soit d'un malentendu sur le vrai sens de ces faits.

Après les questions de méthode et d'importance générale, MM. Valentino, professeur au séminaire luthérien de Gelltyaburg, et Estlin Carpenter, professeur à Oxford, ont présenté des études comparatives : le premier, du point de vue protestant orthodoxe; le second, du point de vue unitaire libéral.

Le premier a traité, avec une grande hauteur de vues, ce sujet : *Des harmonies et des distinctions dans la Théodicée de diverses croyances historiques*. Voici ses conclusions : « Sur la question de l'existence de Dieu, il existe une riche harmonie des témoignages. Quant à la conception monothéiste, il y a de fortes preuves, tirées des grandes religions initiales de l'humanité : Égyptienne, Chinoise, Hindoue, Mazdéenne primitive, Druidisme. Il y a aussi un témoignage presque unanime en faveur de la personnalité divine; bien que cette notion ait été obscurcie par le développement du panthéisme dans l'Inde, la Grèce et la Gaule druidique. Les attributs de force créatrice et de loi morale font aussi partie de toutes les théodices; mais l'idée de crea-

in ex nihilo et d'amour rédempteur, accompagné d'effort pour la délivrance du malinatal, sont des éléments caractéristiques de la doctrine chrétienne.

Le mémoire du professeur Valentine tendait, comme celui de M^r de Harlez à établir la concordance des Religions avec le Christianisme et la supériorité du ce dernier. Le professeur anglais d'Oxford, M. E. Carpenter, en esquisant les *Lectures qui se dégageant des livres sacrés du monde*, dont son avant collègue, Max Müller, a entrepris la publication, a confirmé cette concordance; mais il a insisté sur l'étroitesse, sur l'insuffisance de la conception orthodoxe de la révélation biblique. Il a montré que les notions de la loi morale, d'inspiration et d'incarnation de la Bible, avaient besoin d'être élargies et complétées, par les données fournies par le Rituel des morts, les Védas et l'Avesta, sur ces mêmes articles: « La science des Religions, a-t-il conclu, n'est autre que l'histoire de la Révélation continue de Dieu à notre race. Nous devons tous y prendre part, et la sympathie des Religions est le premier pas dans la réalisation de cette grande pensée d'unité. »

Cette sympathie était, au fond, la force spirituelle qui avait donné au D^r J.-H. Barrows le couit d'entreprendre cette affaire du Congrès des religions; c'est elle qui animait la grande majorité des orateurs, mais elle a trouvé son expression la plus concrète dans les discours du colonel Higginson, de l'archimandrite Iliazza et du rabbin Hirsch. On peut même dire du premier qu'il a été le précurseur du « Parlement des Religions à Chicago », car dès 1860, dans une brochure intitulée « *Sympathie des Religions* », il disait: « Les grandes religions de ce monde ne sont que des routes un peu plus larges les unes que les autres; elles s'associent pour des œuvres de charité, elles partagent les mêmes aspirations morales et chaque pas, dans le progrès de chacune, la rapproche de toutes les autres. » Or, il est évident que, pour pouvoir avancer dans cette voie de la fédération religieuse du monde, il faut que le Christianisme trouve une base de réunion, pour ses multiples confessions rivales. C'est ce qu'a fort bien indiqué Max Müller, dans une lettre adressée au président Barrows pour être lue au Congrès, sur les *Rapports de la philosophie*

grecque et de la Religion chrétienne. Après avoir rappelé que ce qui a amené au Christianisme des philosophes tels que Clément d'Alexandrie, Justin et Origène, c'est la conviction que la « Raison divine » ou *Logos* qui est immanente au monde, a été parfaitement réalisée dans la personne du Christ et dans les Évangiles, il a ajouté ces paroles : « Cela a été la base de toute la théologie chrétienne, depuis le quatrième évangile jusqu'à Origène. Si nous voulons devenir des chrétiens authentiques, il nous faut remonter au delà du Concile de Nicée et jusqu'à ces autorités, qui sont les vrais Pères de l'Église. Ils nous donnent une meilleure conception de l'histoire du monde, en nous montrant un dessein du Créateur dans ces anciennes religions et philosophies. Le Christianisme, dès ses origines, a été une synthèse des meilleurs éléments de la pensée aryenne et de la pensée sémitique. C'est sur ce fondement antique, qui a été si étrangement négligé, pour ne pas dire rejeté de propos délibéré à l'époque de la Réformation, que serait possible un véritable réveil de la Religion chrétienne et une réunion de toutes les branches divisées de la chrétienté. »

Le Congrès de Chicago est entré dans la voie que lui traçaient ses initiateurs : MM. J. H. Barrows, Higginson, Max Müller. En somme, il a donné un grand et salutaire exemple de tolérance. Pendant les dix-sept jours qu'il a duré, il n'y a pas eu un seul conflit, une seule parole agressive, à peine deux ou trois dissidences dans cette large symphonie de seize religions différentes. Et cette tolérance n'était pas celle qui naît de l'indifférence ou du scepticisme ; mais la vraie, qui se fonde sur le respect des convictions sincères et la bonne volonté de s'entendre sur les bases communes et fondamentales. Il y a plus, en notre fin de siècle, où certains Cassandres prédisent la ruine de toute religion positive, le Parlement a été une éclatante manifestation du sentiment religieux, un acte de foi des représentants de toutes les grandes races humaines, affirmant leur croyance à l'invisible et à l'éternel. Après avoir entendu les témoignages libres et unanimes de ces cent soixante ministres des cultes les plus divers ; après avoir vu cet auditoire de quatre à huit mille personnes, écoutant leurs

discours avec une attention soutenue et applaudissant avec vogue tous les passages tendant à l'harmonie, à l'amélioration morale, à la paix et à la bonne volonté entre tous, comment douter que la religion soit bien vivante au sein de l'humanité? Comment ne pas être persuadé qu'elle est la faculté maîtresse, que dis-je? le cœur même, qui fait circuler dans ce grand corps les flots de la vie divine?

Mais le troisième et capital service qu'aura rendu le Congrès de Chicago, c'est d'avoir mis à jour les sources profondes et souvent cachées de la Religion universelle, d'où dérivent les religions particulières. Or ces sources qui s'appellent la sentiment du péché et de notre infirmité morale, l'aspiration vers un idéal de vérité, de vertu et de justice, la conscience de notre solidarité avec les pauvres et les souffrants, l'attente des justes rétributions dans la vie future, sont aussi les éléments qui, à travers les variations du rite ou du dogme, demeurent permanents en toute religion. Ce sont ces éléments, à la fois communs et permanents, qui pourraient servir de base à une entente entre les divers cultes.

Le Congrès n'est pas resté inactif à ce point de vue pratique; et, sur la proposition d'un laïque, M. Théodore Seward (de New-York), une vingtaine de ministres de diverses Eglises chrétiennes ont décidé de fonder une *Fraternité de l'Unité chrétienne*. « Cette association a pour but d'unir tous ceux qui suivent le Christ sans distinction de Credo. Elle se propose de restaurer l'esprit et la méthode du Christianisme primitif; de substituer la coopération à la rivalité dans toutes les œuvres religieuses et de hâter l'ère de la Fédération religieuse universelle. » N'est-ce pas le rêve de notre vénéré ami Marlin Paschoud, auteur de *l'Alliance chrétienne universelle*, qui commence à se réaliser?

Sans doute ce n'est là qu'un faible début et la base d'entente proposée est restreinte au Christianisme; mais quelle est la grande entreprise religieuse qui n'a eu de petits commencements? Ce qui importe, c'est la conservation de cet esprit vraiment évangélique, qui animait les membres de cette assemblée; esprit de sincérité, d'abnégation, de solidarité, d'amour fraternel, et qui était comme incarné dans le président J. H. Barrows et dans ses dignes

collaborateurs MM. Charles Bonney, Jenkin Lloyd Jones, etc. Il a passé sur ce Congrès de Chicago comme un souffle de Pentecôte. Et nous avons la ferme assurance que, si les forces morales qui ont fait réunir ce Parlement des Religions contre toute espérance, continuent à agir dans et par ses membres, retirés chacun dans son église, elles porteront des fruits bénis pour l'humanité, au jour et à l'heure marqués par l'Éternel. Comme l'a dit excellemment le D^r J. V. Barrows : « *Il n'y a plus souci de l'amour et de la paix de tous ses enfants, que du triomphe de tel ou tel Credo ecclésiastique.* »

G. BOUET-MATHY.

M. ERNEST RENAN

ET LA CHAIRE D'HÉBREU

À L'COLLÈGE DE FRANCE

En prenant possession de cette chaire d'hébreu à laquelle j'ai tant désiré d'arriver un jour, j'éprouve un profond sentiment de tristesse et de découragement. Vous n'entendrez plus cette voix qui vous a, pendant tant d'années, groupés dans cet auditoire, suspendus aux lèvres du maître incomparable qui vous charmait par sa parole, qui ouvrait votre esprit aux plus hautes problèmes de la critique biblique et savait rendre claires les discussions philologiques les plus minutieuses et les plus ardues. Je vous vois encore saluer son entrée de vos applaudissements, quand il venait s'asseoir péniblement sur ce fauteuil, et promenant son regard, plein de bienveillance et d'une fine ironie, sur le public qui se pressait dans cette salle trop petite pour le contenir. Vous saluiez en lui cette ferme volonté et cette conscience admirable qui faisaient tout céder à l'accomplissement du devoir.

Quelquefois, au début, sa voix était faible et sa parole embarrassée, on voyait qu'il avait peine à surmonter la souffrance; mais, une fois dans le feu de la leçon, comme il s'animait! Comme ces vieux textes qu'il suivait fidèlement, pas à pas, s'éclairaient entre ses mains! On sentait qu'il les aimait, qu'il les admirait, qu'ils étaient sa raison de vivre. Il apportait à leur explication toute la simplicité d'un esprit rompu aux procédés d'investigation de la critique et sa grande connaissance des choses de l'Orient. Alors, les comparaisons jai-

hisaient et les images se succédaient, ouvrant à chaque pas des aperçus nouveaux, qui provoquaient voire admiration, et parfois aussi la contradiction, inséparable de la critique en des matières aussi controversées. Alors il était exégète, il était historien, il était poète.

Vous le suiviez ainsi, sans vouloir vous apercevoir que sa voix s'éteignait et que ses forces allaient en diminuant; lui-même entretenait cette illusion, par la manière dont il parlait de ses projets pour l'avenir et du programme de ses futures leçons. Un jour, pourtant, nous eûmes le pressentiment de sa fin prochaine. Comme il développait une de ses idées favorites, il s'interrompit pour dire : « Je ne ferai plus cela » ; puis, se tournant vers moi, il ajouta : « C'est vous qui le ferez. » A ce moment, j'éprouvai une singulière émotion; je sentais les yeux se fixer sur moi, et je compris que c'était son héritage scientifique qu'il me léguait. Vous aussi vous l'aviez compris ainsi, et plus d'un entre vous m'a rappelé ses paroles, depuis que nous avons eu le malheur de le perdre.

Et maintenant je suis seul, privé de la main par laquelle j'avais pris la douce habitude de me laisser conduire, et la haute marque de confiance que m'a donnée le Collège, en m'appelant à succéder à un tel maître, me fait plus vivement sentir tout ce qui me manque pour le remplacer. Il faut, pour m'encourager, la pensée qu'il ne m'avait pas jugé indigne de continuer son enseignement. Si les hommes passent, la méthode subsiste; tant qu'une branche de la science peut recevoir de nouveaux et féconds développements, elle a ici sa place et elle y doit être représentée; chacun le fait dans la mesure de ses moyens, l'important est que l'œuvre ne soit pas interrompue.

Je n'essaierai pas de faire l'éloge de M. Renan. Les éloges et les blâmes que nous décernons comptent bien peu dans le jugement de l'avenir. Si jamais nos paroles tombent, grâce

au nom de M. Renan, sous les yeux de la postérité, ce n'est pas lui, c'est nous qu'elle jugera d'après ce que nous aurons pu en dire. Il est difficile de critiquer un grand homme, plus difficile encore de le louer. Et que dire, quand cet homme est l'écrivain merveilleux en qui l'exactitude de la recherche scientifique s'est alliée, par la rare réunion de qualités opposées, à la hardiesse de la pensée et à l'imagination la plus puissante, qui a été grand savant autant que grand historien et profond philosophe, qui s'est montré égal à lui-même, qu'il s'agit de comprendre le génie de la Grèce, de faire revivre l'âme du peuple juif ou de traiter les questions les plus délicates de notre histoire littéraire, et qui a su embrasser tous les problèmes dont notre âme est inquiète, si bien que son génie plane au-dessus de tout un siècle dont il personnifie les doutes et les aspirations ! Le mieux est de s'inspirer de sa pensée, et de se demander comment il a conçu la science qu'il avait mission d'enseigner, et quelle part lui revient dans cet édifice auquel il a consacré toutes les forces de sa puissante nature.

Quand François I^{er} institua, en 1530, les lecteurs royaux qui ont été le premier fondement du Collège de France, ce Collège « *basty en hommes* », suivant la belle expression de Pasquier, son intention était de donner un porte-voix aux sciences nouvelles, que la routine et le parti-pris excluaient de l'enseignement universitaire. En face de la Sorbonne, livrée aux disputes d'école et aux subtilités de l'esprit scolastique, il voulait créer un enseignement indépendant et libre, où l'on fit parler aux sciences la langue vulgaire, et où toutes les études libérales, surtout les lettres, dont la renaissance allait faire une révolution si profonde dans les idées du xvi^e siècle, fussent représentées.

L'hébreu devait y avoir sa place. Il eut l'honneur de partici-

ger, avec le grec et les mathématiques, les trois premières chaires du Collège de France. Le latin suivit peu de temps après. Rabelais se faisait l'écho de cette réforme, lorsqu'il plaçait les « trois souveraines langues » en tête du programme d'études que Gargantua trace à Pantagruel : « J'entends et veux que tu apprennes les langues parfaitement. Premièrement la grecque, comme le veut Quintilian ; secondement la latine ; et puis l'hébraïque pour les saintes lettres, et la chaldaïque et arabe pareillement. » L'hébreu même fut représenté, non par un homme, mais par deux : Vatable et Guidacier, dès l'année suivante, en 1631, une troisième chaire d'hébreu était créée en faveur de Paul Paradis, le protégé de Marguerite de Navarre¹.

La multiplicité des chaires destinées à un même enseignement répondait bien à la pensée qui avait présidé à la fondation du Collège. François I^{er} avait prétendu en faire, non pas une nouvelle Université, dotée d'un certain nombre de chaires magistrales et d'un corps de docteurs conférant des grades, mais un collège ouvert principalement aux études qui passaient alors pour des nouveautés hardies, et où toute parole libre pût se faire entendre. Le contraste était d'autant plus sensible que la Faculté de théologie ne possédait pas de chaire d'hébreu. En partie par défiance, plus encore par ignorance, elle prohibait l'étude de l'hébreu, qui était resté jusqu'alors, sauf de rares exceptions, entre les mains des juifs. Vatable était le premier professeur d'hébreu qui n'eût pas été formé à l'école des rabbins, et peut-être est-ce à cette cause qu'il faut attribuer la largeur de vues et la sûreté de méthode qu'il apporta dans son enseignement et qui en ont assuré la durée après lui.

Le succès du nouvel enseignement provoqua une violente

¹ Voir, pour l'historique de ces chaires, l'*Histoire du Collège de France*, de M. Abel Lefranc (Paris, Hachette, 1922), dont j'ai largement profité.

opposition. Les procès-verbaux de l'action intentée en 1533 par la Faculté contre les lecteurs royaux en portent la trace. C'est l'hébreu surtout qui en fait les frais. On trouve, dans le plaidoyer de Bada et dans le discours du procureur général François de Montaulon, des arguments qui devaient reparaitre en des temps moins éloignés de nous : A quoi bon toutes ces études ? Voilà onze cents ans que l'Église se sert du même texte, pourquoi prétendre le changer ? Il n'appartient pas à de simples philologues de se mêler des choses sacrées. C'était la lutte de la Vulgate contre la *veritas hebraica*. Sans doute le mot de « vérité hébraïque » ne doit pas être pris sans réserves ; mais c'est précisément la comparaison du texte hébreu avec le grec et le latin qui est instructive. Ainsi l'entendait Vatable. Cet homme, d'une science encyclopédique, comme la plupart des humanistes ses contemporains, estimait que les connaissances les plus variées devaient concourir à l'interprétation des textes, et que l'exégèse n'était pas une étude de mots et de formules, mais une science vivante dont on devait tondre sans cesse à élargir l'horizon. D'ailleurs, ennemi du bruit, il ne recherchait pas le succès et préférait, en cela bien d'accord avec l'esprit du Collège, initier à sa méthode et à ses idées un petit nombre de disciples, au nombre lesquels figurait son futur successeur, Jean Mercier.

Les vues profondes survivent au temps qui les a produites et aux transformations inséparables du progrès des idées. Elles restent, en dépit des défaillances momentanées qui viennent les obscurcir, la charte fondamentale à laquelle on doit toujours revenir. L'enseignement de l'hébreu au Collège de France n'a pas toujours été ce que l'avait fait son fondateur. Les professeurs royaux de langue hébraïque furent réduits à deux dès l'an 1672 ; M. Longnon a raconté ici-même comment la chaire de Paradis, devenue inutile depuis que le duc d'Orléans avait fondé une chaire d'hébreu à la Sorbonne,

en 1754, fut transformée en une chaire d'histoire, par un arrêt du Conseil en date du 17 février 1769.

Il ne restait plus que la chaire de Vatable. On peut même se demander si elle avait encore une raison d'être ; les professeurs n'avaient pas d'auditeurs, et peut-être n'étaient-ils guère supérieurs en science à ceux de la Sorbonne. Le dix-huitième siècle a peu fait pour le progrès des études orientales. Pour son bonheur, la chaire d'hébreu fut défendue par son antiquité même, qui en faisait comme un drapeau pour le Collège de France. Si l'on parcourt la liste des hommes, aujourd'hui bien tombés dans l'oubli, qui l'occupèrent durant cette période, Villefroy, Lomdel, Villebrune, Rivière, Audran, on remarquera que presque tous, au milieu de la faiblesse générale, se distinguent par un effort pour renouveler leur enseignement et pour en élargir le cadre. Villebrune joignait la connaissance de l'arabe à celle de l'hébreu : Rivière avait des vues fort étendues sur toutes choses. Prosper Audran, de la famille des célèbres graveurs, avait rendu sa charge de conseiller au Châtelet, pour se livrer tout entier à l'étude de la langue hébraïque, « pour la parfaite intelligence de laquelle il avait pareillement appris le syriaque, le chaldéen, l'arabe et poussé la connaissance du grec jusqu'à la familiarité » : Une lettre de Baudin des Ardennes au Directoire nous le montre, vivant dans une cellule de quelques leçons d'hébreu qu'il donnait pour subsister, et Baudin ajoute : « Il est le dépositaire de la méthode d'enseignement du citoyen Rivière, dont il a été l'élève, le disciple, l'ami et enfin l'émule. »

Poursuite passionnée de la vérité, désintéressement, ouverture de l'esprit aux idées nouvelles, enfin cette tradition orale qui prépare l'élève à prendre la place de son maître et assure la continuité de la science, tous ces traits répondent bien à l'enseignement du Collège, tel que l'avait conçu Vatable, et tel que M. Regan en a fixé les traits dans l'article magistral

qu'il a consacré à Ramus, au *Journal des Débats* du 5 juin 1856. On peut dire que nul, mieux que M. Renan, n'a compris l'esprit du Collège de France. Aussi, lorsqu'une conviction longtemps mûrie lui eut fait abandonner le séminaire Saint-Sulpice et l'eut rejeté dans la lutte de la vie, il n'eut plus qu'un but, arriver à cette chaire, qui représentait à ses yeux la libre recherche appliquée à la Bible, et qui a été dès lors la pensée constante de toute sa vie.

Les études bibliques n'étaient plus ce qu'elles avaient été aux siècles précédents. Un mouvement, parti de France, en avait profondément modifié le caractère. C'est à Richard Simon que revient l'honneur d'avoir fondé la critique de l'Ancien et du Nouveau Testament, et de lui avoir donné son nom. Le premier, il a eu l'idée de considérer la Bible comme un ensemble de livres ayant eu leur histoire et par conséquent leur développement, et de chercher, dans l'étude du texte, la trace de ses états successifs. On sait comment sa tentative fut étouffée par l'intolérance trop clairvoyante de Bossuet. Pour deux cents ans, la critique biblique fut bannie de France. Sans doute, le xviii^e siècle est traversé par un éclair. En 1753, un lecteur royal de médecine au Collège de France, Astruc, en lisant la *Genèse*, y découvrit la clef du problème, ces noms de Jéhovah et d'Élohim, dont l'emploi alternatif a permis de démêler les documents dont a été formé le Pentateuque; mais sa parole n'eut pas d'écho en France. On était tout entier aux polémiques antireligieuses de Voltaire et des Encyclopédistes. On trouve bien, chez Voltaire et chez Volney, des vues hardies et pénétrantes que la critique moderne a parfois confirmées, mais elles sont gâtées par un parti-pris de dénigrement et par une profonde incompréhension de l'antiquité orientale. Que nous sommes loin de la méthode sévère de Richard Simon! Le succès de Voltaire a dit M. Renan, tua l'érudition en France. On n'avait pas

voisin de la science sérieuse, libre et grave; on eut la bouffonnerie, l'incrédulité railleuse et superficielle, l'exégèse de la polissonnerie ».

La Hollande, d'abord, puis l'Allemagne, développèrent le germe nouveau que la France avait jeté dans le monde. Une école d'exégètes, illustrée par les noms d'Eichhorn, de Wette, Gesenius, Ewald, reprit, au commencement de ce siècle, l'œuvre de Richard Simon, et elle a donné à ces recherches un développement et une précision qu'on n'aurait pu soupçonner. Nulle part n'apparaît mieux le caractère collectif de la science. Un travail de longue patience, auquel des générations entières de savants ont consacré leur vie, a permis de distinguer, de classer les éléments dont se sont formés les différents livres de la Bible, et d'arriver à des vues plus scientifiques sur leur composition et sur l'âge de leur rédaction. Mais, tandis qu'en Allemagne les moindres étudiants étaient au courant du progrès de ces travaux et qu'on les discutait avec passion, ils étaient, à de rares exceptions près, profondément ignorés en France. Non pas à Strasbourg pourtant. Ce sera l'honneur de l'école de théologie de Strasbourg, d'avoir ramené chez nous la tradition des fortes études bibliques, et d'avoir ajouté à ce que l'Allemagne avait fait dans ce sens. Par un professorat de cinquante années, plus encore que par ses livres, Édouard Reuss a répandu dans le public studieux quelques-unes de ces idées lumineuses qui font progresser la science et lui marquent sa voie. On peut dire qu'il a été l'inspirateur des travaux qui ont, depuis trente ans, si profondément renouvelé la critique biblique.

M. Renan se rattache à ce grand mouvement scientifique, et il a toujours professé, pour ceux qui en ont été les chefs, une profonde admiration, sans que l'on puisse dire qu'il ait été formé par eux ni qu'il relève d'eux directement. Sa philosophie était déjà toute faite, lorsqu'il s'est trouvé en contact

avec la science allemande; et, « si lui a dû cette initiation à l'étude critique de la Bible, qui l'a révélé à lui-même et a exercé une action décisive sur la direction de sa vie, un sens très vivant de la réalité historique lui a toujours fait repousser les conséquences auxquelles conduit la logique poussée à l'extrême en ces matières; plus indépendant de pensée et plus libre de préoccupations théologiques, il est moins affirmatif et plus modéré dans ses conclusions, et sa critique a toujours ce cachet personnel qui a été la marque de tout son développement.

M. Reuen raconte, dans ses *Souvenirs d'enfance*, qu'il avait pris l'habitude de réciter ses psaumes en hébreu, dans un petit livre, écrit de sa main, qu'il s'était fait pour cela, et qui était comme son bréviaire. Ce volume, que je garde comme le plus précieux des legs, n'est pas un recueil de psaumes choisis, copiés dans une bible hébraïque; c'est un véritable petit bréviaire, pour l'office de tous les jours, où les hymnes à la Vierge et les oraisons alternent avec les psaumes et les doxologies, le tout écrit en hébreu et soigneusement ponctué, de cette belle écriture, nette et ferme, qu'il a toujours gardée, et dans laquelle on sent que chaque lettre est voulue. Dans ce livre de piété, où le côté mystique de la religion s'élève au-dessus, et où les dogmes du Nouveau Testament cherchent leur équivalent dans la langue de l'Ancien, dans cette recherche exacte de la *ceritas hebraica*, on reconnaît déjà M. Reuen.

Au fond, il est toujours resté l'élève de l'abbé Le Hir. C'est en suivant ses leçons qu'il fut initié à la méthode philologique rigoureuse de Gesenius, et c'est aussi par l'enseignement de la grammaire hébraïque qu'il a inauguré sa carrière de professeur. Il existe dans ses papiers un manuscrit volumineux, de quinze ou seize cahiers, qui n'a jamais vu le jour; c'est un cours complet de grammaire hébraïque, dont le plan est suivi d'un bout à l'autre. Les premiers chapitres seuls sont ache-

vés; les autres ne sont qu'annoncés, mais le cadre en est rempli par des observations, des notes, des développements ébauchés qui n'attendaient plus qu'une rédaction définitive. C'est bien la matière du cours de grammaire qu'il professa à Saint-Sulpice en remplacement de M. Garnier, mais transformée en volume et destinée à l'impression. La préface, l'introduction ne laissent aucun doute sur ce point. Ainsi, au sortir du séminaire, M. Renan faillit débiter dans la carrière scientifique en publiant une grammaire hébraïque.

Pourquoi cet ouvrage, qui lui avait coûté tant de travail, n'a-t-il pas vu le jour? Un autre ordre d'études l'entraînait ailleurs, et devait l'amener à modifier son plan primitif. En suivant les leçons de l'abbé Le Hir, il avait pris goût aux études de grammaire comparée, et il en avait saisi l'utilité pour l'intelligence de l'hébreu. Ce fut bien autre chose, quand il se trouva sur les bancs du Collège de France, en face d'Eugène Burnouf. Là il vit, appliquée avec une rigueur scientifique, cette méthode qui expliquait une langue par une autre, et faisait sortir les plus hauts résultats de la plus scrupuleuse analyse des détails. C'était l'Inde, c'était le berceau de l'humanité, c'était plus que cela, les lois de la formation des langues ariennes avec leurs ramifications infinies, qui se révélaient à lui. Cette découverte de tout un monde nouveau produisit en lui un enthousiasme et une effervescence d'idées, qui se traduisit par cet *Essai sur l'origine du langage*, où se manifeste déjà l'étonnante compréhension d'un esprit, qui allait tout de suite aux problèmes les plus généraux, et croyait pouvoir en demander à la science la solution immédiate. Dès lors aussi, la méthode comparative, qu'il devait appliquer plus tard avec tant de bonheur à l'étude des textes, lui apparut comme le fondement de la philologie; sa grammaire hébraïque devint une Grammaire comparée des langues sémitiques, qu'il présenta en 1847, au concours Volney, et qui remporta

le prix. La première partie seule en a été imprimée. Développée, remaniée, retravaillée, elle forme l'*Histoire générale des langues sémitiques*, qui a marqué la place de M. Renan au premier rang des orientalistes.

C'était une entreprise nouvelle et hardie, que de dresser le tableau comparatif des différents idiomes qu'on réunit sous le nom de sémitiques et d'en expliquer les transformations. M. Renan l'a fait, dans ce volume, avec une sûreté de vues et une ampleur d'informations qui étonnent. Les connaissances les plus variées y concourent à placer dans leur véritable milieu les langues, qui correspondent aux différents moments de cette histoire, et à en marquer les relations. Chacun des chapitres, hébreu, phénicien, syriaque, arabe, est un tableau complet, où l'on saisit, à travers les influences multiples qui concourent à former une civilisation, la vie intime et le développement littéraire de la langue qui en est l'expression. Si la véritable histoire est celle des idées, ce livre est bien réellement une page de l'histoire de l'esprit humain.

La science marche sans cesse, et l'histoire des langues sémitiques n'est plus aujourd'hui ce qu'elle était il y a quarante ans. M. Renan lui-même a introduit de nombreuses modifications dans la troisième édition, qui date de 1868, et cette édition elle-même est, sur bien des points, dépassée. L'idée que l'on se faisait alors des peuples sémitiques nous paraît un peu étroite aujourd'hui. L'Assyrie et la Chaldée, qui tiennent une si grande place parmi eux, M. Renan ne les mentionne qu'en passant, et pour les écarter d'un mot. Il est vrai que le déchiffrement des inscriptions cunéiformes n'avait peut-être pas encore atteint toute la précision désirable. M. Renan, que la prudence de sa critique, ainsi qu'un certain attachement à la tradition rendaient très défiant à l'égard des nouveautés scientifiques, n'a jamais accepté qu'avec de grandes hésitations les singularités du système d'écriture qui

paraît avoir régné, pendant des milliers d'années, dans le bassin du Tigre et de l'Euphrate. Son esprit, épais de simplicité, la portait à vouloir retrouver chez tous les peuples de de la famille sémitique les traits sous lesquels elle lui était apparue.

C'est par la même tournure de son esprit qu'il faut expliquer cette notion du monothéisme sémitique, qui joue un si grand rôle dans ses écrits et domine toute sa théorie du langage. Peut-être la forme absolue sous laquelle M. Renan l'a présentée, en provoquant la contradiction, a-t-elle trop fait méconnaître la part de vérité et de profonde observation qu'elle renferme. Oui, les peuples sémitiques ont eu au plus haut degré le sens du divin, leurs conceptions religieuses ont une simplicité que n'ont pas celles de la Grèce. Malgré une diversité apparente, leurs dieux rentrent les uns dans les autres, et ils participent à l'immuabilité dans laquelle M. Renan a si bien reconnu un des caractères distinctifs des langues sémitiques; et pourtant, l'existence d'un monothéisme primitif, produit spontané de la conscience sémitique, ne peut plus guère se défendre aujourd'hui; c'était une théorie, destinée à être modifiée par de nouvelles découvertes, et les progrès de l'épigraphie, auxquels M. Renan a eu lui-même une si large part, ont, plus que le reste, contribué à en démontrer l'insuffisance. Ce n'est que d'une connaissance complète des faits particuliers qu'on peut attendre la solution des problèmes généraux. Mais M. Renan ne pouvait se résoudre à passer à côté de ces questions d'origine qui préoccupent tout homme qui pense; et, ne pouvant plus se contenter de l'explication traditionnelle, il éprouvait le besoin de lui en substituer une autre.

Malgré cela, à cause de cela même peut-être, la publication de *l'Histoire générale des langues sémitiques* a été un événement capital. Par là, M. Renan a assigné du premier coup

à ces langues leur place et leur rang; et si l'on doit regretter que d'autres travaux l'aient empêché de poursuivre, comme Bopp l'a fait pour les langues ariennes, l'étude de leurs différences dans le détail des formes grammaticales, il a assuré une valeur durable à son œuvre. Indépendamment des modifications que les progrès de la science pourront y apporter, en cherchant dans le génie des peuples sémitiques l'explication des caractères permanents de leurs langues.

L'*Histoire générale des langues sémitiques* avait ouvert à M. Renan les portes de l'Institut, et quand, un an après, en 1857, la chaire d'hébreu du Collège de France devint vacante par la mort de M. Étienne Quatremère, il semblait tout désigné pour succéder à celui dont il avait été, pendant de longues années, l'auditeur assidu. Il dut pourtant attendre encore cinq ans. La traduction du livre de *Job*, celle du *Cantique des cantiques*, qui parurent coup sur coup, ne réussirent pas à forcer les portes. Enfin, le 11 janvier 1862, au retour de son voyage en Syrie, fut rendu, après bien des hésitations, le décret qui le nommait professeur de langues et littératures hébraïques, chaldaïques et syriaques au Collège de France. Le 22 février il prit possession de sa chaire.

On n'a pas oublié le retentissement de cette leçon d'ouverture qui avait réuni dans la grande salle du Collège les partisans et les adversaires de M. Renan. Ce fut comme un coup de canon. Prenant pour sujet *La part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, M. Renan développa l'idée qu'il devait, quelques jours après, dans sa justification à ses collègues, formuler de la manière suivante : « S'il y a une histoire en dehors des lois qui régissent le reste de l'humanité, s'il y a une histoire interdite à la critique et mise à part comme divine, il n'y a plus de science historique. » Et il faisait l'application de ce principe, non pas au judaïsme, mais au christianisme même. D'où venait l'émotion produite par

ces paroles ! Les opinions de M. Renan étaient depuis longtemps connues, et sa modeste *passée* en était une preuve assez éclatante ; mais, ce qui n'avait été jusqu'alors qu'un sentiment intime, voici qu'il le revendiquait publiquement, comme un droit de sa pensée, et comme le résultat de l'étude philologique des textes qu'il était chargé d'interpréter. Était-ce uniquement, comme il l'a dit, par des raisons philologiques que M. Renan s'était déterminé dans la crise qui a décidé de sa vie ? Peut-être s'est-il fait à ce sujet quelque illusion. Depuis longtemps les mots : « Vous n'êtes pas chrétien » avaient retenti à ses oreilles, quand il se heurta pour la première fois aux objections de la critique historique, et il ne faisait que répéter tout haut, avec l'accent d'une conviction raisonnée, ce que, vingt ans auparavant, le Père Goltzfray, plus sévère que nous n'oserions l'être, lui avait crié dans sa chambrette du petit séminaire d'Isay.

Huit jours après, le 27 février, le cours d'hébreu au Collège de France était suspendu. M. Renan a présenté sa défense dans une lettre adressée à ses collègues ; jamais il n'a répondu à ses contradicteurs. En tête de sa Bible latine, on peut lire, écrite en gros caractères, au crayon vert, la réponse de Néhémie à Samballat, qui l'excitait à quitter le travail de reconstruction des murs de Jérusalem pour venir discuter avec lui : *Magnus opus facio et non possum descendere*, « Je fais une grande œuvre et je ne peux descendre. » Cette réponse, que doivent toujours avoir dans l'esprit ceux qui ont quelque devoir à remplir dans la vie, est la seule que M. Renan ait jamais faite à la critique.

Honneur à ceux qui souffrent pour une idée ! Si M. Renan faisait bon marché de sa personne, il est toujours resté inflexible sur les questions de principe. Ce n'était pas lui, c'était la liberté de l'enseignement et la dignité du Collège qui étaient en jeu. Aussi opposa-t-il toujours un refus obstiné

à toutes les compromissions auxquelles on voulait l'entraîner pour l'amener à donner sa démission, et à toutes les compensations qu'on faisait briller à ses yeux. Il répondit le *Percent tua pecunia tecum*; et il reçut, le front haut, la révocation qui vint le frapper deux ans après, le 11 juin 1864. « Quand on sort ainsi du Collège de France, on y rentre », lui avait dit M. Lacroix. M. Renan dut attendre huit ans la réparation éclatante qui lui fut accordée, le jour où, à la mort de M. Munk, qui avait été nommé professeur à sa place, le Collège de France et l'Académie des inscriptions et belles-lettres le proposèrent à l'unanimité pour lui succéder, au mois de février 1870.

Ces années comptent parmi les plus fécondes de sa vie. « Vouloir m'arrêter est péril », avait-il dit. La *Vie de Jésus* fut sa réponse à la mesure qui l'avait frappé; puis vinrent successivement *Les Apôtres*, *Saint Paul*, *L'Antéchrist*, *Les Évangiles*, *L'Église chrétienne*, *Maxime Aurèle*, tous les volumes de ses *Origines du Christianisme*, ce grand ensemble historique, qui a pu être discuté, mais qui a imposé le respect même aux esprits les plus prévenus. Ils sortent du cadre de nos études.

C'est à la même période de sa vie que se rattache le début d'une entreprise, dont l'honneur revient à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, mais à laquelle il a eu une si grande part, qu'on peut dire qu'elle est son œuvre: je veux parler du *Corpus inscriptionum semiticarum*. Cette méthode comparative, dont M. Renan avait tiré de si grandes lumières pour l'étude du langage, il voulait l'appliquer à l'étude des textes. Les deux choses se liaient. Si la comparaison des langues permet d'en saisir la parenté et d'en expliquer les différences, rien ne saurait être plus utile pour l'intelligence de l'antiquité hébraïque que la comparaison des civilisations qui se sont développées sur les mêmes lieux et dans le même

milion intellectuel. La seule civilisation sémitique que l'on pût en rapprocher jadis, la civilisation arabe, était de bien des siècles postérieure et empreinte d'un autre esprit. Les choses ont bien changé, du jour où l'épigraphie nous eut rendu l'antique Phénicie, si étroitement mêlée à l'histoire du peuple d'Israël, et derrière elle, tout ce monde araméen, qui touche au berceau des peuples sémitiques, et dont les rameaux vont rejoindre en Arabie les vestiges d'anciens empires, de bien des siècles antérieurs à celui de Mahomet. Sans doute les inscriptions ne nous donnent jamais que des renseignements fragmentaires, mais elles ont l'avantage inappréciable d'être des documents contemporains. Ce sont des jalons, et comme des témoins que nous a laissés l'antiquité. Seulement, pour en tirer le profit qu'on en peut attendre, il faut les rapprocher, les expliquer les unes par les autres, les réunir en un corps.

Le moment semblait bien choisi pour cela. L'inscription de Marseille, le sarcophage d'Esmonazar, roi de Sidon, donné par le duc de Luynes à la France, avaient considérablement élargi les bases de l'épigraphie phénicienne. Profitant de l'expédition de Syrie, M. Renan lui-même avait sollicité et obtenu une mission en Orient, qui devait se terminer d'une façon si tragique et si cruelle pour lui. Il en avait rapporté, avec la *Vie de Jésus*, un ouvrage peu connu du public, mais d'une haute portée scientifique, sa *Mission de Phénicie*, moins remarquable par l'importance des découvertes, que par l'excellence de la méthode avec laquelle il a su mettre à profit les moindres indications, pour éclairer d'un nouveau jour l'antiquité grecque, musulmane, phénicienne.

Presque en même temps, deux hommes, qui partagent avec lui l'honneur d'avoir fait revivre chez nous la science de l'épigraphie sémitique, si française par ses origines, M. le marquis de Vogüé et M. Waddington, exploraient l'île de

Chypre, Palmyre, le Hauran, la Syrie centrale, et en rapportaient tout un ensemble d'inscriptions qui permettaient à M. de Vogüé de poser les fondements d'un classement historique des alphabets sémitiques.

Sur la proposition de MM. Renan et Waddington, l'Académie des inscriptions et belles-lettres, dans sa séance du 17 avril 1867, adopta le projet d'un *Corpus inscriptionum semiticarum*, et, à partir de ce moment, cette grande œuvre, dont M. Renan était l'âme, a tenu la première place dans sa vie et dans ses préoccupations. Ceux qui l'ont vu travailler au *Corpus* savent avec quelle activité infatigable il en a poursuivi la réalisation; ne craignant pas de descendre dans les moindres détails, suivant, avec la patience d'un savant dans son laboratoire, la piste d'une inscription, écrivant lettre sur lettre, mettant tout le monde en branle pour obtenir la reproduction fidèle du monument, et luttant avec une volonté obstinée contre les résistances que suscite une pareille entreprise, sans jamais perdre de vue les grandes lignes de l'œuvre dont il avait accepté la direction.

Pendant vingt ans, j'ai eu le privilège, unique peut-être, d'y travailler avec lui et sous sa direction; je l'ai vu écrire, serrer de près l'expression de sa pensée, douter lorsqu'il fallait, et, par dessus tout, poursuivre, dans la lecture qui embrassait l'ensemble d'une inscription, dans la détermination d'un mot obscur ou dans le déchiffrement d'une lettre à moitié effacée, une parcelle de cette vérité qui était l'objet essentiel de ses recherches. La science était moins pour lui une affaire de résultats qu'une affaire de méthode. Aussi ne priait-il rien plus chez les autres que la conscience dans le travail et la sincérité dans la recherche du vrai; et, quand il croyait l'avoir trouvée dans un de ses élèves, il s'attachait à lui, le suivait, le portait sur son cœur. Son visage rayonnait, quand on lui apportait une de ces modestes conquêtes qui

vous causent des joies que peuvent seuls comprendre les esprits passionnés de la curiosité scientifique; alors il sacrifiait tout le reste, interrompait son travail, et mettait tout son bonheur à chercher avec vous, à vous aider à trouver et à se laisser dépouiller. On trouvait dans son regard de grands et précieux encouragements. Un mot de lui vous faisait honte des considérations mesquines et des questions de personnes auxquelles on se laisse si aisément entraîner, et vous remettait en face des véritables problèmes, et l'on sortait de ces visites l'âme plus calme et plus contente, et avec une vue plus nette du but à poursuivre.

C'est pour cela que je l'ai beaucoup aimé, et il m'a toujours prévenu par une affection si tendre et si profonde, que je ne puis la comparer qu'à celle d'un père.

On put voir sa méthode à l'œuvre lorsque l'année 1870 lui eut rouvert les portes du Collège de France. Ceux qui se ruèrent allés à son cours pour y trouver de ces grandes envolées, à la manière de Michelet, transformant sa chaire en une tribune, et visant la foule, auraient éprouvé une singulière désillusion. Rien de plus sobre ni de plus austère que ces leçons. Il avait choisi cette petite salle des Langues, illustrée par Eugène Burnouf et Silvestre de Sacy. Là, devant quelques élèves assis au tour de la table, une fois par semaine, il expliquait un livre de la Bible, discutait les diverses interprétations; parfois il proposait une correction qu'il traçait au tableau, pour la rendre plus sensible aux yeux.

L'autre leçon fut consacrée d'abord à l'étude comparée des alphabets sémitiques; puis, quand il eut formé l'œil de ses auditeurs aux finesses de l'épigraphie, il attaqua les inscriptions. Il les prenait l'une après l'autre, examinait la forme des lettres, éclairait un mot par un autre, mettait tout son soin à cerner les difficultés, de façon à limiter de plus en plus le champ de l'inconnu. Il aimait à associer ses auditeurs à son

travail et à provoquer en eux l'esprit de recherche. Il appelait son cours un laboratoire, où se préparait le déchiffrement des inscriptions sémitiques. Il réunissait ainsi dans ses leçons les deux facteurs de l'histoire : la critique, fondée sur l'analyse philologique des textes, et l'étude des inscriptions, c'est-à-dire des documents contemporains, par lesquels il cherchait à éclairer les livres qu'il était chargé d'interpréter.

Et, quand le fruit fut mûr, il se détacha tout naturellement pour donner naissance à un nouvel arbre. On sait comment ce cours d'épigraphie a été transformé en une chaire d'antiquités sémitiques. M. Renan, qui en avait poursuivi la création de longue main, a eu la douce satisfaction d'y installer le savant, dont le nom est attaché à la stèle de Mésa et à tant d'autres travaux qui ont mis en lumière l'utilité de l'archéologie et de l'épigraphie combinées pour l'intelligence de l'antiquité hébraïque.

Toute cette activité scientifique n'était, pour M. Renan, qu'une préparation à l'*Histoire du peuple d'Israël*, inséparable, dans sa pensée, des *Origines du Christianisme* dont elle forme la grandiose introduction. Ainsi, arrivé près de la fin de sa carrière, il reprenait la première partie de son œuvre, qu'il avait laissée de côté pour se jeter en plein dans la bataille, mieux armé qu'il n'eût pu le faire trente ans auparavant, alors que ces études étaient en pleine ébullition. Nulle part n'apparaît mieux l'unité du plan que M. Renan s'était proposé dès le premier jour, ni l'effort de cette volonté, qui avait mesuré son œuvre à la durée de sa vie, et qui a trouvé en elle-même l'énergie suffisante pour la mener à terme. La mort lui a laissé le temps de l'achever; elle lui a refusé la satisfaction de jouir de son achèvement.

Par la manière de concevoir la naissance du peuple juif à la vie politique et sociale, et le développement de l'idée religieuse dans son sein, l'*Histoire du peuple d'Israël* porte à

chaque page la marque de la main qui l'a écrite. Elle est inspirée par les idées et les principes qui ont déterminé dès l'origine la pensée de M. Renan. Au point de vue de l'emploi des sources, elle est une réaction contre l'abus de la critique en histoire; elle se distingue par ce sens profond de la réalité, qui sait faire revivre le passé sous la pénombre qui nous le dérobe; aussi n'a-t-elle pu surprendre par sa hardiesse que ceux qui sont entièrement étrangers à la marche des études bibliques.

C'est autour des livres de Moïse que se livre la grande bataille. On sait comment la critique allemande en est arrivée peu à peu à considérer le document qui forme la partie la plus considérable du Pentateuque, celui auquel on a donné le nom d'Élohiste, comme un grand ensemble, tout de la même main, qui aurait été écrit sous une influence sacerdotale, bien après le retour de la captivité, par les hommes qui se groupaient autour du nouveau temple; si bien que les parties historiques aussi bien que les parties législatives, depuis *le livre fiat* jusqu'aux prescriptions fastidieuses du *Levitique*, seraient de l'époque d'Esdras. M. Renan s'est toujours insurgé contre ces conclusions. Le récit de la création, ne cessait-il de répéter, mais c'est de la plus haute et de la plus belle antiquité; toute cette page est d'une parfaite unité, elle a été écrite d'un seul trait de plume. Et il ajoutait: « On n'écrit pas ainsi à une époque de décadence. Il ne se serait pas trouvé un homme, à l'époque d'Esdras, pour écrire cette page; la main lui aurait tremblé. » Et il concluait en disant: « C'est le mythe le plus beau qu'il y ait dans aucune littérature. Il revêt la pensée de la façon la plus simple, sans aucune rhétorique et sans aucun souci d'effet littéraire. Cette conception de la création a séduit l'esprit humain, et c'est avec raison, car c'est la plus logique qu'il y ait jamais eu. Aussi elle a tué toute la mythologie, toutes les complications de dieux et de

déesse. C'est le coup de balai qui a clarifié tout cela et purifié le ciel ! »

Raisons de sentiment, si l'on veut, mais le sentiment a sa raison d'être en des matières, quand il est fondé sur une connaissance aussi approfondie du sujet, car il n'est alors que ce qui nous appelons le sens historique. C'est l'esprit de finesse appliqué à l'histoire, et peut-être est-ce un défaut, pour la critique, que de s'appuyer trop exclusivement sur des preuves d'ordre géométrique. La critique, aussi qu'aimait à le dire M. Renan, est un instrument très-délicat ; quand on le force, il se venge en vous répondant tout ce qu'on désire.

Sont-ce là des certitudes ? Non, vraiment. M. Renan ne le pensait pas non plus. Les points d'interrogation dont il souligne toutes ses conjectures en sont la preuve. Ses affirmations même, dans le domaine de la critique historique, semblaient moins, par les nuances de doute ou de probabilité qu'il y introduisait, l'expression de la pleine possession de la vérité, qu'un effort pour y atteindre et pour marquer de quel côté il fallait la chercher. Les grandes reconstructions historiques ont leur haute valeur ; elles sont, comme l'a dit éloquemment M. Darmesteter, la vision d'un univers en débris reconstitué dans une grande âme ; mais elles sont par là même quelque chose de personnel et partant d'incomplet. La seule certitude est celle qui résulte des faits consciencieusement recueillis. Et voilà pourquoi M. Renan attachait au si grand prix aux recherches patientes de l'épigraphie, dans laquelle chaque découverte est une pierre ajoutée à l'édifice de la science. On eût dit que, pénétré de l'incertitude de nos connaissances, peut-être aussi découragé des résultats négatifs de la critique biblique, il reportât la meilleure part de ses efforts sur ce travail obscur, dans lequel la personnalité s'efface, pour ne plus laisser voir que l'œuvre de la science qui se fait peu à

pen de l'accumulation de ses travaux. La vanité littéraire y perd peut-être, mais on y trouve ces joies intimes que donne le sentiment d'avoir ajouté quelque chose à la somme de nos certitudes. Aussi, malgré l'éclat incomparable d'écrits qui l'ont placé au premier rang des écrivains de notre siècle, il a toujours gardé une secrète prédilection pour cette œuvre anonyme et impersonnelle, mais qu'il n'estimait ni la moins utile, ni la moins durable.

M. Renan a réuni, dans quelques articles de la *Revue des Deux-Mondes*, ce que j'appellerais les pièces justificatives de son *Histoire d'Israël*. C'est au Collège de France qu'il la préparait, sous les yeux de ses auditeurs. Son cours, durant les dernières années de sa vie, a été consacré à une sorte de révision, dans laquelle il reprenait les textes qui servaient de base à son *Histoire*, discutait les diverses possibilités, pesait le pour et le contre et cherchait de quel côté penchait la balance. Il faut avoir assisté à ces leçons pour savoir quelle finesse il apportait dans ces discussions, quel art consommé et quel sens profond de l'antiquité dans ces rapprochements, qui venaient à chaque instant faire jaillir du cliquetis des idées une nouvelle lumière. C'eût été singulièrement se tromper que d'y chercher des développements oratoires et des phrases bien cadencées. C'était une conversation familière, qui pouvait paraître parfois décousue, une sorte d'improvisation, reposant sur une longue étude du sujet. Il ne craignait pas de se répéter, de se reprendre, de se corriger. C'était sa pensée qu'il apportait à ses auditeurs, ses doutes qu'il leur soumettait, sa méthode qu'il cherchait à leur inculquer.

Il était vraiment professeur, au sens où il avait toujours rêvé de l'être, et il s'est acquitté de ces fonctions jusqu'au bout, comme du plus sacré des devoirs. Le public le sentait et il se pressait, toujours plus nombreux, à ses cours. Chaque année, chaque semaine ajoutait de nouveaux auditeurs

à ceux qui l'avaient suivi dès l'origine. Ainsi, plus il allait, et plus il se sentait libre de toute attache et sûr d'être compris. A mesure qu'il avançait en âge, il semblait que son ton s'élevât et que sa parole portât plus loin. On peut dire que l'âme du Collège de France avait passé dans ses leçons, et ces leçons étaient sa vie. Il ne les a interrompues que le jour malheureux où sa grande voix s'est éteinte.

Parmi les dernières notes de M. Renan, se trouvent ces lignes qui peuvent être considérées comme son testament : « *Quand on vieillit, on aime à se dire : Et maintenant, va, mon âme, achève ta destinée et repose-toi. Tu ressusciteras pour la part qui t'est réservée, à la fin des jours.* » Au-dessous, il avait ajouté : « justes, par leur obscurité même », et au-dessus : « Préface, fin. » Ces mots, qui devaient former la fin de la préface de son dernier volume, résument bien sa vie et sa pensée. Oui, son œuvre était achevée, il avait réalisé, point par point, le programme qu'il s'était proposé dès le début de sa carrière. Soutenu par une énergie indomptable, il avait travaillé sans relâche pendant toute sa vie, et triomphé des plus grandes difficultés. Il pouvait se reposer. Et l'on est tenté de se demander s'il est bien utile de reprendre encore après lui ces problèmes que l'on agite à l'infini sans jamais en voir le fond, et si le vieil hébreu ne doit pas céder la place à des disciplines plus jeunes ? Messieurs, rien n'aurait été plus loin de la pensée de M. Renan. Jamais il ne lui est entré dans l'idée que la science fût finie après lui. Quand il créait la chaire des antiquités sémitiques, il ne voulait pas la substituer à l'enseignement de l'hébreu, mais donner un portevix à une science nouvelle et doter ainsi le Collège de France de deux enseignements parallèles qui devaient s'éclairer mutuellement.

Longtemps encore la langue hébraïque restera la base de

la philologie comparée des langues sémitiques, parce que c'est la seule langue sémitique ancienne que nous puissions saisir dans son plein développement grammatical. De même, après comme avant la découverte de l'épigraphie, la Bible restera le centre des études sémitiques, parce qu'elle renferme tout un ensemble d'idées dont a vécu l'humanité, et qui font l'intérêt supérieur de ces études.

Or, il nous importe beaucoup de savoir quelle est l'origine de ces idées, à quelle époque elles ont fait leur apparition dans le monde, comment elles s'y sont développées et jusqu'à quel point elles font partie du patrimoine du peuple juif. On peut y arriver jusqu'à un certain point par l'étude directe des textes qui nous les ont transmises; mais l'expérience prouve que, si la critique est très habile à redresser les erreurs de la tradition, il lui est plus malaisé de refaire la genèse d'une idée et de surprendre le secret de sa formation.

C'est ici que la méthode comparative trouve sa place. On se plaint quelquefois de la pauvreté des résultats que donne l'épigraphie. Il faut songer que nous ne sommes qu'au début de ces études. Les inscriptions qu'on a trouvées ne sont rien à côté de celles que l'on découvrira encore. Et déjà, ces découvertes ont amené, dans la manière d'envisager l'ancienne littérature hébraïque, de profondes modifications. Les inscriptions sémitiques ne sont d'ailleurs que l'une des sources auxquelles doit s'alimenter la connaissance de l'antiquité hébraïque. L'Égypte et l'Assyrie présentent avec elle des points de contact, moins intimes, peut-être, mais autrement nombreux. C'est une mine inépuisable, d'où l'histoire politique du peuple juif, sa législation, sa religion même peuvent tirer de grands éclaircissements.

La langue et la littérature hébraïques reçoivent ainsi à leur tour de ces sciences nouvelles, qui sont venues élargir le cadre des études sémitiques, le concours qu'elles leur avaient prêté

à l'origine, et toutes ensemble forment un faisceau, dont on ne pourrait rien distraire, sans que le reste n'eût à en souffrir. Notre Collège, par sa constitution et par l'esprit qui l'anime, semble fait pour accueillir de pareilles disciplines, qui ne pourraient être enseignées nulle part ailleurs avec la même ampleur ni la même liberté.

Il convient donc de remercier l'éminent directeur de cet établissement et l'assemblée des professeurs, dont le zèle éclairé a décidé le maintien de la chaire de langue et littérature hébraïques au Collège de France. Je manquerais à un devoir, Messieurs, si à ma profonde reconnaissance pour tous ceux dont la grande bienveillance m'a porté à cette chaire, je ne joignais l'expression de mon attachement pour la maison que je quitte et pour une jeunesse que j'aimais et que je ne retrouverai pas sur ces bancs. Pendant seize ans, j'ai été chargé du cours d'hébreu à la Faculté de théologie, et ces méthodes, que vous appliquez dans vos amphithéâtres, j'ai appris à les mettre en pratique à côté de collègues dont plusieurs avaient été mes maîtres. J'ai trouvé, dans leur enseignement, cette recherche ardente, cet effort constant de la pensée, qui entretient la vie dans la science et qui n'a d'analogue que dans votre manière de travailler.

Où donc est la différence ? C'est que la théologie cherche la vérité dans le domaine religieux. Elle part de ce principe que la religion est le but de l'homme et que le christianisme en est l'expression parfaite, et elle cherche, par des spéculations fondées sur l'étude des textes et sur celle de l'histoire, à en dégager l'idée et à en trouver la formule scientifique. De là viennent les combats qui se livrent parfois dans une âme droite, quand elle voit l'objet qu'elle poursuit reculer devant elle ou lui échapper.

Votre but est autre, Messieurs. Vous recherchez le vrai, avec une entière indépendance d'esprit, sans aucune pré-

somption, et sans autre préoccupation que l'avancement de la science; et vous vous juger suffisamment récompensés par le sentiment d'y avoir fait quelques progrès.

Maïs, si nous n'apportons pas ici les préoccupations d'un autre enseignement, nous ne nous en désintéressons pas pour cela. Il est des problèmes qu'on ne peut passer sous silence sans injure envers la vérité. M. Renan était de cet avis: à côté de la recherche scientifique, il a toujours fait une grande place dans sa vie à ces choses qui ont assez de corps pour qu'on en cause, pour qu'on en vive, pour qu'on y pense toujours, mais qu'il estimait n'être pas assez certaines pour qu'on fit profession de les enseigner.

Par là il se séparait d'esprits éminents avec lesquels il était dans une étroite communauté scientifique. Je l'ai entendu, au lendemain de la mort de M. Littré, dire ces paroles qui résonnent encore à mes oreilles: « Sa mort est la condamnation du positivisme; sa philosophie n'a pas pu le mener jusqu'au bout. » Sa philosophie, à lui, ne l'a jamais abandonné; je pourrais presque dire sa religion, car, lorsqu'on sort du domaine des faits scientifiquement constatés, on entre dans celui des aspirations du cœur et de la conscience, avec lesquelles les faits se trouvent souvent en opposition. De là viennent ces contradictions qu'on lui a reprochées comme la marque de je ne sais quelle incertitude de l'esprit, et que connaissent, à quelque degré, tous ceux qui ont une fois touché à ces problèmes. Les uns y opposent une affirmation obstinée, M. Renan les résolvait dans un doute qui n'était que l'avoué d'impuissance d'un grand esprit, et que le désir de ne pas fermer la porte à la vérité.

La veille de sa mort, quand déjà il ne pouvait plus se faire entendre et que sa main tremblante cherchait encore à fixer sa pensée, parmi les caractères presque illisibles qu'il jetait sur le papier, on a pu lire les mots *« affirmation, contradic-*

tion. « Tandis que je déchiffrais avec peine ce dernier sillon de sa pensée qui s'en allait, il me semblait que son âme s'ouvrait devant moi, et que je la voyais passer par toutes les anguisses de Job et par tous les doutes de l'Écclésiaste, ces deux pôles de sa pensée, et je me rappelais ces livres qui nous touchent si profondément, parce qu'il y a mis toute son âme. Alors j'ai compris comment l'homme, qui a écrit la Prière sur l'Acropole et qui a donné au soleil du Parthénon sa dernière pensée, avait pu consacrer sa vie à étudier la littérature du peuple juif : c'est que nulle part le problème de la destinée de l'homme n'a été posé avec un sentiment aussi poignant de son infirmité et une foi aussi grande dans la réalisation finale du but de l'humanité.

Tout cela, Messieurs, rentre dans le domaine des choses que nous saisissons par le cœur, que nous ne pouvons pas démontrer. Nous y travaillons pourtant en faisant l'œuvre de la science. Nul n'a apporté plus de fermeté que M. Renan dans cette recherche. S'il doutait, là où il ne savait pas, ce qu'il savait, il l'affirmait avec une grande force. Sa parole même, un peu flottante dans la conversation, présentait une rare précision quand il émettait une conviction scientifique. Rien alors ne lui eût fait retrancher quelque chose à l'expression de sa pensée, et il pouvait dire de lui-même ces fiévreuses paroles : « Ceux qui me connaissent me rendront cette justice, que ce dont j'ai une fois embrassé la pensée comme un devoir, je ne l'abandonne pas. » Nous tâcherons de suivre son exemple, avec un juste sentiment de l'imperfection de nos connaissances, et nous tendrons à nous rapprocher du but, sans prétendre y arriver, mais sans jamais nous plus abandonner cette grande liberté qui fait votre force et qui est votre gloire.

REVUE DES LIVRES

Les Méloques athéniens, par Michel Clerc, ancien membre de l'École française d'Athènes, maître de conférences à la Faculté des lettres d'Alger.
— 1 vol. Paris, Thorin, 1893.

M. Michel Clerc, dans son ouvrage qui, présenté sous forme de thèse à la Sorbonne, a obtenu un légitime succès, a traité, comme il l'a indiqué lui-même dans sa sous-titre, « la condition légale, la situation morale, et le rôle social et économique des étrangers domiciliés à Athènes. »

On peut dire que la question des méloques, souvent traitée, mais incomplètement, par plus d'un auteur, l'est maintenant d'une façon définitive. M. Clerc s'est révélé historien à la fois consciencieux et sagace; les recherches minutieuses de l'épigraphiste et de l'épigraphiste s'exercent sur de son livre le goût d'un sage généralisation; comme il convient à l'élève d'un bon disciple de Fustel de Coulanges et de Fournier.

La thèse nous apportant notamment l'histoire politique et le condition sociale des méloques, et de cette histoire écrite avec une grande abondance d'information et une grande justesse de pensée, ressort ce qu'il est plus intéressant encore de connaître. L'importance de cette classe d'habitants, nous allons dire de citoyens, dans la vie de la République athénienne. Les étrangers ont en ce temps l'une façon si intime, malgré des réserves nécessaires, aux Athéniens d'origine, et ceux-ci leur ont donné une hospitalité si libérale, que la cité en a pris une forme, un aspect moral très particuliers, et que leur influence a été grande sur la richesse, sur les mœurs juridiques, sur la religion et sur l'art. Peut-être M. Clerc aurait-il pu mettre en plus vive lumière ces conséquences tantôt économiques, tantôt juridiques, d'une situation qu'il connaît si bien, et nous lui si bien connaître. Cette étude, qui ressort naturellement de chacune des chapitres de livre, n'y est pas assez souvent, et nous l'aurions exprimée, et nous regrettons que quelques pages utiles, qu'il lui ait été consacrées, ne viennent pas compléter de si de la des arguments en peu mieux de fait, et des discussions un peu sévères de l'histoire.

Ce rappelle et quelques autres que l'on a pu adresser à l'auteur à propos de son étude sur la situation juridique des méloques, voilà du reste toute la part de la critique. Les chapitres qui intéressent plus directement les lecteurs de cette Revue, et qui portent principalement sur les méloques et la religion, sont parmi

les institutions humaines. Nous n'avons guère qu'à les analyser; l'on a pour objet les cultes étrangers, l'autre les cultes de la cité.

Pour le premier, M. Carr l'a traité lui-même; il avait un guide presque infailible, le livre de M. Foucart sur *Les associations religieuses chez les Grecs*. Mais le point de vue n'est pas le même. M. Foucart a fait l'histoire détaillée de tous les cultes et de toutes les associations religieuses établies à Athènes; M. Carr devait surtout se préoccuper de savoir pour quelles raisons et jusqu'à quel point les Athéniens ont permis aux étrangers d'arriver et de pratiquer leurs cultes dans leur ville d'adoption. Les étrangers, comme on sait, ne croyaient pas à l'omnipotence exclusive de leurs divinités propres, et les Athéniens, en particulier, ont toujours affirmé que chaque peuple avait le droit d'invoquer les dieux qui leur convenaient, et que ses dieux pouvaient se voir même de puissance que les leurs. Aussi permettaient-ils sans peine à leurs hôtes d'apporter avec eux leurs dieux et de les dresser dans des monuments réservés. Ce fait s'accorde très aisément avec *l'hécatée* qui semble si contradictoire, lorsque l'écritures disent les Athéniens s'être jetés envers Anaxagoras, par exemple. C'est que, par un juste amour, les Athéniens s'entendaient bien que les étrangers, non plus que les citoyens, s'attaquaient aux dieux traditionnels de la cité. Le respect qu'ils gardaient eux-mêmes à des croyances humaines, ils voulaient qu'on le témoignât également aux croyances nationales, et c'était justice. C'est pour cela que l'introduction d'un culte nouveau était soumise à des formalités importantes dont la principale était l'approbation du peuple et du sénat. Mais sans cesser de cette approbation les Athéniens ont plutôt encouragé et favorisé les établissements de religions étrangères qu'ils ne les ont découragés, parce que c'était un moyen d'attirer les étrangers aux colonies, et d'accroître le mouvement du commerce et de l'industrie, avec la prospérité de l'Etat.

La plus grande liberté religieuse était donc laissée aux étrangers, sans que cependant en principe, nous dans le droit de la loi, les formes très particulières que prenaient les associations d'étrangers, sous du nom d'*adelphe* ou comme les déistes nationaux. Ces associations, que M. Carr a si bien étudiées, les *thiasos*, les *orgéons*, les *sekréas*, M. Carr les étudie à son tour, et compare surtout avec une grande précision la différence de ces collèges tels qu'ils étaient constitués à *Héraclée* et en *Asie Mineure*, par exemple, et tels qu'ils étaient constitués à Athènes; il explique comment ces associations, d'abord restreintes à ceux qui les avaient fondées, se sont ouvertes peu à peu à des étrangers d'origines différentes, et même aux Athéniens; il termine avec raison sur l'utilité qu'étrangers et indigènes tiraient du se confondre ainsi mutuellement. Un point seul lui échappe, sur lequel nous voudrions que M. Carr s'expliquât un peu. Nous sommes frappés de voir tous les étrangers domiciliés à Athènes se grouper ainsi, dès qu'ils sont en nombre, en confréries toutes à peu près semblables, toutes régies de même, organisées de même ou peu s'en faut, avec les mêmes dignitaires religieux ou civils, et nous nous demandons si l'Etat n'a pas pris

une part importante dans cette organisation nationale, s'il ne l'a pas imposée, un peu ouverts, aux idées de la république, dont le projet de cette manière s'appliquait non seulement les idées et les croyances, mais peut-être aussi le sentiment.

L'histoire des introductions successives des cultes étrangers à Athènes et au Péloponèse, et de l'exclusion de certains d'entre eux, ou le manque des plus importantes, puisque le contact de ces religions nouvelles et de la religion nationale a dû nécessairement amener des modifications épiques dans la pensée des Athéniens comme de leurs hôtes. Aussi M. Chénier a-t-il eu raison de retracer cette histoire, et de résumer en quelques lignes les connaissances acquises dans nombre de livres et de mémoires épigraphiques; mais peut-être a-t-il un peu trop insisté sur les faits, qui étaient connus, et pas assez sur les conséquences générales, qui le sont moins et dont l'importance est grande. Toujours est-il qu'on aura recours à ce chapitre des *Mitologues* en toute sécurité, quand on voudra se renseigner sur les cultes importés en Attique au 5^e siècle. Zeus Miliénien, Dionysos, le Maître des Dieux phrygiens, Corymbos, Sabazios, ou au 4^e siècle, Ischtar ou Mên, Asarh ou ses diverses formes, Mithras, les six ou sept divinités divinités de Pélopie, d'Asie ou d'Égypte, ou au 3^e siècle, des divinités étrangères comme Sérapis, des divinités pélopiennes comme Apollon, des dieux d'Asie, comme Artémis Naïa ou Zeus Labraménos.

Tous ces cultes eurent comme une même épreuve et une même sanction : la réhabilitation de l'erreur n'est-ce pas une chose qu'on désire de tous leurs cultes particuliers les mitologues avaient un même nom, celui de *Zeus Météorikos*. Ce lieu, insculpté dans la *Paustion* pour servir de loi à ces inscriptions et d'une attention doublement rapportée par l'auteur, qui en sera certainement exploitée.

Les cultes étrangers à tous les mitologues (beaucoup même non des barbares orientaux, mais des Hellènes) étaient, M. Chénier l'a très bien expliqué, les cultes mêmes de la cité, auxquels tous étaient admis avec la plus grande tolérance. « Les étrangers, pour l'exercice de leurs cultes nationaux, profitaient aussi bien que les citoyens de la large tolérance d'Athènes. De même nous avons vu que devant les tribunaux attiques, les étrangers, sous pour de droits parfaitement égaux comme ceux des attiques, n'étaient point regardés comme à l'étranger des juges. C'est devant la religion de la cité que l'étranger et le citoyen différaient simplement, et cette différence est essentielle : c'est la part faite aux mitologues par la cité dans les cérémonies de ses cultes officiels qui nous fait le mieux comprendre la véritable situation légale des mitologues athéniens » (p. 146). Le chapitre de M. Chénier apporte les preuves de cette affirmation que rien n'est personnel que le nationalité, et il est très solide. Nous y apprenons que « les cérémonies religieuses dans les étrangers furent exclues, les mitologues y participaient, et l'on peut dire que réellement, sans être pourtant citoyens, seuls les étrangers. Non parce qu'ils n'avaient pas le même droit légal que les citoyens : ceux-ci, au contraire, jouissaient certains privilèges. Mais si

les *metèques* différaient par là des citoyens, ils différaient bien davantage des étrangers qui n'avaient à pe cette même part - (p. 109).

Les *metèques*, comme les citoyens, pouvaient offrir des sacrifices particuliers dans les temples, et participer directement aux fêtes, ainsi bien à celles dont les seuls citoyens supportaient le poids qu'à celles dont les metèques seuls étaient chargés. Les metèques pouvaient même, comme les citoyens, recevoir une part des droits des citoyens, mais cette part était moindre que celle des citoyens, et d'ailleurs le privilège ne leur était pas toujours accordé. Ils participaient aux pompes et aux promesses aussi bien que les Athéniens; le fait est bien connu en ce qui concerne les grandes Panathénées, où les metèques portaient des couronnes appelées *palles*, où leurs femmes et leurs filles sous les noms de *hypécéphores* et de *stadéphores*, portaient des urnes et des paravents; on a pu reconnaître les uns et les autres dans quelques figures de la frise du Parthénon.

M. Clerc avait pu voir démentir par d'innombrables inscriptions, à défaut de documents formels, que les metèques prenaient aussi part aux jeux et aux concours qui complétaient les fêtes religieuses, nominalement tantôt entre eux, tantôt avec les Athéniens. La meilleure raison qu'il donne est que les étrangers étaient souvent admis à ces jeux et que par suite il serait bizarre d'en voir exclure des gens qui étaient presque des citoyens.

Ce chapitre est excellent et très net, ainsi bien que le suivant, où il est question des liturgies imposées aux metèques, en particulier de la chorégie, sous deux restrictions aux taxes Laconiques; il y a sur ces points bien des obscurités, et nous ne voulons pas entrer l'auteur dans des discussions de détail qui du reste nous semblent d'estimables très sage ment conduites: il nous suffit de donner la conclusion à qu'il ne semble pas que la chorégie des metèques ait dû être pour eux une charge bien lourde; réduite à une seule fête, la leur de donner des metèques en vue de la supporter devant revenir fort rarement. De sorte que la chorégie des metèques nous apparaît plutôt comme une charge honorifique, que les plus riches d'entre eux devaient remplir à l'envi, pour être pendant quelques jours parmi les personnages en vue de la ville, et aussi pour attirer la faveur du peuple en présentant un choeur aussi bien organisé et aussi richement équipé que possible - (p. 112).

M. Clerc termine par quelques considérations sur l'assimilation des metèques au culte d'Eleusis. Ce culte leur était ouvert, comme à tous les Hellènes, comme aux Ioniens, à plus forte raison comme aux métèques péloponnésiens, mais jusqu'à quel point? Cela reste douteux; rien ni nous a encore appris quel degré pouvait atteindre leur initiation, si elle arrivait à la septième, ou si elle allait jusqu'à l'expurgation, si elle pouvait devenir mystagogique.

On voit par cette analyse rapide avec quelle minutie l'auteur sait traiter les questions historiques; nous sommes à portée que sur une petite partie du volume, mais les mêmes qualités se retrouvent dans tous les chapitres, et l'on comprend que nous n'hésitions pas à classer ce volume parmi les mei-

travaux inédits relatives aux institutions grecques qu'on professe notre *bonne* école d'Athènes.

FRANCIS PARIS.

Chrestomathia Corani arabica. Notus subjicit, plurimum crasset C. A. N. 1888. — Lipsiæ, W. Gurland, pp. vi, 88 et 74 (arabe). 4 n.

Même de nos jours il ne manque, sans doute, pas de personnes qui sont venues à l'étude de la littérature arabe par intérêt ethnologique ou par intérêt pour l'histoire religieuse, dans le seul but de connaître la langue dans laquelle sont rédigés tous les documents fondamentaux de l'Islam et tous les textes propres à en éclaircir le développement ultérieur. Mais les instruments destinés à leur faciliter l'étude de semblables études n'existent pas encore. Tandis que les étudiants des cours de s'initier à la langue arabe ou à la littérature arabe, pour elle-même, disposent d'un bon nombre de manuels ou d'introductions pour diriger leurs premières pas dans la vaste champ de ses études; tandis que ceux qui veulent se consacrer à l'histoire grammaticale possèdent dans l'*Anthologie grammaticale arabe* de De Sacy un guide comme excellent de nos jours, il n'y a pas encore de livre d'enseignement propre à introduire les commençants dans la littérature et nomenclature et si variée de l'Islam. Celui qui voudrait, par exemple, apprendre à connaître cette science de Hadith, à laquelle il est indispensable de s'initier pour saisir la formation et l'évolution de l'Islam, ne trouverait aucun manuel, comme chrestomathie lui permettant de se reconnaître dans le langage, les procédés, l'aspect de la tradition musulmane, sans qu'il ait eu besoin d'entreprendre par lui-même l'étude des grands manuels. A bien plus forte raison ne disposerait-il d'aucun moyen pour se familiariser avec les principes de ce langage, dont l'application s'applique à l'étude juridique et à l'appréhension historique de cette littérature. Or les mêmes lacunes existent dans toutes les autres branches de la science relative à l'Islam.

Ces lacunes doivent être comblées beaucoup plus tôt que les autres que pour les élèves, puisqu'il leur est indispensable, dans leurs conférences sur des sujets purement littéraires, de mettre entre les mains de leurs auditeurs un manuel propre à les servir, permettant aux élèves de se préparer à la lecture et pouvant servir de livre de lecture ou de livre pour les explications du professeur. On peut se dire d'espérer que les écoles spéciales qui appartiennent particulièrement aux études à la connaissance de l'Islam, comme les universités à ce célèbre état de choses et qu'elles produiront les instruments de travail désirables, ne fût-ce que pour répondre à des besoins d'ordre pratique. Il faudrait, d'abord, entre une bonne Chrestomathie du Coran, une Chrestomathie de Hadith, allant de même jusqu'à des textes sur des questions intermédiaires par elle-même, ou spéciales spéciales à la fois philologique et explicatif, propres à

autour l'hôte à la connaissance des sujets traités, une introduction destinée à évaluer la valeur théologique des textes, leur place dans l'histoire de l'esprit religieux et montrant enfin les règles d'une étude méthodique et critique des documents coraniques.

Comme introduction au Coran, par lequel il faut naturellement commencer toute étude de l'Islam, nous possédons heureusement la *Geschichte des Koran* (Göttingen, 1900) de Noldeke, un modèle de critique positive et d'explication scientifique d'un texte. C'est là un ouvrage que le coraniste averti ou qui le devient doit toujours avoir sous la main, toutes les fois qu'il s'occupe de l'étude du Coran. Ce qui manquait jusqu'à présent pour l'étude première des passages du Coran vient de nous être fourni par l'érudit italien, M. Nallino, dans le livre dont le titre est donné au tête de cette notice et pour lequel tout professeur d'arabe, tout maître chargé d'enseigner le Coran, lui aurait rendu hommage.

Dans la clarté et la disposition scientifique des passages du Coran, M. Nallino a hérité de beaucoup de lui et d'une clarté intelligente des leçons de l'enseignement moderne comme de l'étude personnelle, dans la forme et dans le fond. Il est sûr, sans doute, plus épuisé de planer les *vers* 17, 18 et 19 (Sour. *cor.*, 17). Il ne dit pas le livre, même le chapitre et le sujet qu'il traite et la langue plus belle dans laquelle il nous récite. Mais ce sera l'affaire du maître de commencer par ces monuments-là. Les fragments choisis représentent, du reste, d'une manière à peu près complète, les diverses étapes de la révélation coranique avec leur style réellement distinct. Dans un espace relativement restreint (74 p.) il nous offre les modèles des différents niveaux dans se compose le livre de la révélation de Muhammad : poésies traditionnelles, qui se composent pas beaucoup des *Sag'* ou révélations des *Kilim* purs, ce qui permet justement de les y rattacher; — textes narratifs, légendes folkloriques, enfin des fragments législatifs. Comme tel, le livre de la révélation coranique nous paraît heureux.

Sur les textes M. Nallino a joint un double commentaire pour en faciliter la compréhension et l'interprétation exégétique, d'une part une explication verbale, d'autre part les éclaircissements qui permettent d'en saisir les éléments historiques. Dans ces deux ouvrages attachés au texte il a réuni tout ce qui, en dehors des enseignements grammaticaux, peut contribuer à l'intelligence des *simplicia* du Coran arabe. Il n'y a guère de sujet à s'occuper de ce que l'on peut donner de meilleur, dans un ouvrage de ce genre, au point de vue de la philologie moderne. Pour l'explication des formes verbales il renvoie les élèves, non seulement aux manuels de grammaire traditionnellement employés, mais aussi aux travaux de philologie sémitique au l'on peut acquérir une connaissance plus approfondie de la formation de ces langues. De la sorte l'élève peut, dès le début de ses études, apprendre à connaître les résultats les plus importants de la philologie et se servir utilement, dans l'interprétation de nos textes arabes, à pousser plus avant dans l'arsenal de la science.

Dans son glossaire l'auteur a agencé beaucoup d'importantes notions de l'histoire, de la civilisation et de la religion. Il ne s'abstient pas à donner l'emploi même remarquable des expressions et des concepts; il cite chaque fois les ouvrages et les dissertations de la plus récente littérature. Si les étudiants peuvent trouver une connaissance des choses plus approfondie. Ainsi on fera avec une telle acclimatation possible d'un tel glossaire, il fournit à l'étudiant une nouvelle orientation dans la littérature scientifique du sujet et lui permet de se familiariser avec les questions. On ne peut que louer la note avec lequel l'auteur a réglé les divers articles de son glossaire justement en ces matières.

Selon l'auteur nous nous permettons seulement, dans ce compte rendu, d'ajouter quelques observations et quelques renseignements complémentaires à ceux qui sont consignés dans les notes et dans le glossaire.

A propos de Surah XXXI, v. 4 (p. 6, col. 2) il faut citer maintenant aussi l'article publié par M. Jules Darmy dans cette Revue (t. XXVIII, p. 14 et suiv.) sur *Les Martyrs de Jéricho*. L'auteur ne pouvait pas encore le connaître, puisque son livre était achevé déjà un an avant la publication de l'article.

Sous la Surah xxi, v. 86 (p. 12, col. 2) nous nous sommes attendu à voir mentionner que l'aptitude de Luwet à fabriquer des outres est dû à signifier fréquemment dans l'ancienne poésie arabe (cf. Schwartze, *Die Waffen der alten Araber*, Leipzig, 1896, p. 323 et suiv.; — *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, III (1888), p. 303; — et mon travail sur le *Wuwei* de Hirsch, Leipzig, 1893, p. 110, sur ar. 11).

A propos de Surah xxi, v. 8 et 35 (p. 12, col. 4), la légende des Sept dormants, voir Aug. Müller, dans *Zeitschrift für deutschen morgenländischen Wissenschaft*, XLII (1898), p. 47 et Schwartze, *ibid.*, p. 136 et suiv.

Dans le glossaire v. 1, fin (p. 20, col. 2) il aurait fallu renvoyer à la notice de Julius Euting, *Smith dans ses Lectures on the religion of the Semites* (Londres, s. r. 1901).

À propos de la racine *shn* (p. 41, col. 3) il eût été utile de signaler à l'étudiant la Dissertation qui lui a été consacrée Van Vloten dans le *Festschrift zum prof. H. de Goeje* (Leyde, 1891), 12. *Beitrag. d. deutschen morgenl. Wissenschaft*, XLV, p. 655, note 2.

Sur *Isa* (p. 48, col. 4) l'auteur donne un exposé complet des initiatives modernes pour expliquer la forme arabe du nom de Jésus. Il aurait pu mentionner aussi une notice d'Aug. Müller, dans les *Theologische Studien und Kritiken* de 1891. On voit en ce passage une œuvre d'explication plus lumineuse de cette forme étrange de nom que celle de S. Fackel, d'après lequel *Isa* serait formé par contraction avec *Mihl* (comme *Kahl* = *Krym* et *Hahl* = *Abel*).

La note 265, défini dans le glossaire : « *mullim* je mène et je presse, dessein religieux », aurait mérité aussi d'être mise dans l'évaluation de sa signification. Cette définition correspond, en effet, à l'usage précédent. Dans les temps présents on a vraisemblablement entendu par ce terme ce qui est conforme à son

religieux. Quand la tendance franchement hostile à l'islamisme prévalait dans l'enseignement colonial français, ces expressions du Coran recevaient invariablement un sens qui put être assimilé avec la conception régressive de la vie religieuse.

Ce n'est pas ici le lieu, dans cette revue consacrée à l'histoire des religions, d'émettre nos observations à certains détails d'ordre grammatical. À cet égard nous renvoyons le lecteur aux comptes rendus du professeur Soehn dans le *Zeitschrift für Vergleichende Sprachwissenschaft* (n° 24 de l'année 1923, p. 807) et du professeur Barth dans le *Deutsche Literaturzeitung* (n° 33, même année, p. 1093). Nous ne nous permettons qu'une seule remarque, concernant justement la méthode qui doit être appliquée à l'étude du Coran dans l'enseignement supérieur. À cet égard il est démontré qu'à côté de la *littera vulgata* les variantes de quelque valeur, telles qu'il est facile de les glaner sous les commentateurs, sont prises en considération dans les notes. Ce sont justement ces variantes les seules d'un livre canonique auxquelles on trouve souvent l'occasion de rattacher les plus fécondes explications.

L'impression et l'exécution matérielle de l'ouvrage sont dignes d'éloge et font grand honneur aux ateliers Druggen, de Leipzig, bien connus dans la typographie orientale. Dans quelques passages des textes arabes un point diacritique ou un point-royale se sont détachés de la lettre correspondante (p. 17, l. 17, troisième mot; 41, 2. 8; 43, 3, 6; 50, 1, 1; 57, 8, 8; 83, 1, 5; 74, 1, 2).

D'une façon générale tous ceux qui enseignent le sijnna de l'Islam se peuvent qu'apprécier de la reconnaissance l'auteur et l'éditeur et continuer l'élaboration de semblables ouvrages.

LEO GUMPERT.

TABLE DES MATIÈRES

• DU TOME VINGT-TROISIÈME

ARTICLES DE FOND

| | PAGE |
|--|------|
| La coupe de la Saline chez les Musulmans, par M. L. Goldschmidt | 1 |
| Les moines de Nejdum au pays des Hémérites en Arabie, par M. J. Darmy | 44 |
| Les Muzarabes, par M. Lucien Belfus | 141 |
| Les Hérodes et le rite herodien (premier article), par M. Albert Huet | 205 |
| Fronton Porcius et la chaire d'hébreu au Collège de France, par M. Philippe Berger | 347 |

MÉLANGES ET DOCUMENTS

| | | |
|--|-----|-----|
| De l'état actuel des études sur la Mythologie germanique, par M. L. Knappert (traduit du hollandais par M. Jean Riville) | 42 | 105 |
| Une fête religieuse ancienne au village de Phu-Dang (Tonkin), par M. G. Dumortier | | 87 |
| Bulletin archéologique de la Religion romaine. Année 1892, par H. Aug. Audouin | | 135 |
| Le Prétendant des Religions à Clontarf, par M. G. René-Morey | 197 | 325 |
| Bulletin des religions de Chine. — II. — Le Bouddhisme, par M. A. Barth | | 244 |
| Bulletin archéologique de la Religion grecque (novembre 1892 — décembre 1893), par H. Parry Paris | | 332 |

REVUE DES LIVRES

| | |
|---|-----|
| H. G. Gomme. Ethnology in folklore (M. L. Mercier) | 76 |
| F. B. Jowett. Platonic & Roman questions (M. L. Mercier) | 83 |
| A. Le Guez. La légende de la mort en Haute-Bretagne (M. Jean Riville) | 106 |
| Boumès et Fouhas. Le culte des morts dans la Grande Empire et dans l'Orient (M. Jean Riville) | 203 |
| F. Z. Koud. A concise history of religion. I (M. Jean Riville) | 307 |
| C. P. Tiele. Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid tot op | |

| | |
|--|-----|
| Alexander des Genes, I, 2 (M. TOME RUDOLPH) | 312 |
| M. Chénier. Les métaphes athéniennes (M. PIERRE PARSY) | 314 |
| L. Kallias. Chrestomathia (scilicet aralia) (M. L. GOLDFINGER) | 376 |

CHRONOLOGIE, par M. JOSEPH RUDOLPH :

Enseignement de l'histoire des religions : *Programmes des cours à Paris* pour l'année 1893-1894, p. 310; Westcott, *The gospel of life*, p. 322; Max Müller, p. 321 et 323; Manchester College, p. 324; University Hall, p. 334; University of Boston, p. 346.

Méthodes : Julius Hare, p. 320; William Smith, p. 324; C. Harfelder, p. 327; A. Bonnet, p. 330.

Histoire générale des religions : Ch. Fournier, *Sciences et Arts*, p. 31; Theologisches Jahrbuch, p. 400; Leuret, *Wissenschaften der Religionen*, p. 318; James Darmesteter, *Rapport à la Société asiatique*, p. 322.

Christianisme, Généralité : Harnack, *Précis de l'histoire des dogmes* (trad. française), p. 97; Theologische Lehrbücher, *allgemeines Wissen*, p. 104; Slavische Beiträge zu den biblischen Apocryphen, p. 103; R. Basset, *Apocryphes évangéliques traduits en français*, p. 225; R. James, *Apocrypha evangelica*, p. 233.

Christianisme ancien : Dierckx, *Incidents épiscopaux de l'ancien Gaula*, p. 94; Dierckx, *aux Arylands*, p. 103; Grunze, *II Cor*, 1 et 2, p. 107; Sabatier, *L'Evangile de Pierre*, p. 244; Baernik, *Abrahamische Literatur*, p. 234; Zeller, *Cyrenaïsme et christianisme*, p. 235; Dierckx, *Apologie d'Aristote*, p. 235; Eberst, *Gospel of Paul*, p. 240.

Christianisme du moyen âge : Fournier, *La scolastique*, p. 94; Ella Berger, *Saint Louis et Innocent IV*, p. 95; Monti, *Influence aristotélique des pères d'Avignon*, p. 222; Tournier, *Histoire des sciences de l'Inquisition en France*, p. 227; F. Roquelin, *Le tour de Rome et l'esprit de science au XII^e siècle*, p. 227; Rodier, *Les sciences au XII^e siècle*, p. 228; Schenckel, *Kultur der h. Anna*, p. 236.

Réformation : Friedländer et Hansen, *Neuschwabenland*, p. 103; Harnack, *Sciences religieuses en Italie pendant le XVI^e siècle*, p. 222; De Haard, *L'esprit politique de la Réforme*, p. 223; Harnack, *Correspondance des réformateurs*, p. 228.

Christianisme moderne : Cabrol, *Cardinal Pire*, p. 95; Albert Ritschl, p. 96; Teichmüller de Bryen, *Cardinal Pire pendant la Révolution*, p. 107; G. Harnack, *Histoire du cardinal de Neuchâtel*, p. 229; Saint-Maur, *Teichmüller*, p. 236.

Judaïsme : M. H. James, *Testament of Abraham*, p. 106; Joseph Berni-

- bourg, Œuvres de Souda Guon, p. 229; A. Leroy-Beaulieu, Les Juifs et l'antiquité, p. 230; Cheops. Founders of Old Testament civilisation, p. 232.
- Islamisme : M. Gauthier, nouveau membre de l'Académie bouddhiste, p. 105; L'Islam en Afrique, p. 108.
- Autres religions antiques : Halévy, Légende babylonienne sur le rapt de Proserpine par Platon, p. 219; Stalactites originelles d'Alger, p. 220; Feuilles de M. de Sarras à Tém, p. 220; La patte d'Émile, p. 224; Inscriptions de Mifor, p. 223; Feuilles de l'Égypte en Afrique, p. 222.
- Religion de l'Égypte : Amélioré, idole sur Dieu, p. 92; M. capere. Nouvelles de la Grande Oase, p. 92.
- Religion de la Perse : Prix annuel décerné à M. James Darmesteter, p. 219; Dieudonné, Acropole de Suse, p. 223; Mille, Yema, p. 224.
- Religion de la Grèce et de Rome : Hild, Marianne de Sarras, p. 94; Bruchmann, Epitheta deorum, p. 101; Trois bouillottes, p. 105; Feuilles de Delphes, p. 213 et 224; Fouquet, Mystères d'Eleusis, p. 222; Dussan, Teinos und die Teionen, p. 237; Belger, Nyktonen Lokalenge, p. 217; Fehr, Studien in griech. Sphylis, p. 238; Carradine, Feuilles d'Épiphane et de Lykoseura, p. 239.
- Religion de la Gaule : E. Reimach, Absence de représentations figurées, p. 93.
- Religion de l'Asie : Jacobi, Ramayana, p. 102; Huth, Buddhisme in der Mongolei, p. 102; Littérature tibétaine, p. 231; de Harles, Style de Kong-tse-tse, p. 238.
- Religion de l'Amérique : Stübel et Ulls, Heimesmitte von Tiahuanaco, p. 236.
- Folklore : Congrès international de folklore, p. 97; Sacrifices humains chez les Talmukchis, p. 109; Bibliographie des traditions populaires, p. 230; Nectur, Juit errent, p. 237; A. Reimach, Ethnologische Mittheilungen aus Ungarn, p. 237; Congrès international d'anthropologie à Chicago, p. 238.
- Nouvelles et faits divers : p. 104 et 105.

Le Gérant : Emile Lanoe.







"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.